NICOLAE TURCAN

Credința ca filosofie

Marginalii la gândirea Tradiției








colecţia
UNIVERSITAS
seria
THEOLOGIA SOCIALIS 15

EIKON

Nicolae Turcan

CREDINȚA CA FILOSOFIE

MARGINALII LA GÂNDIREA TRADIȚIEI

Colecția *Universitas*
Seria *Theologia Socialis*, nr. 15

Seria *Theologia Socialis* este editată de
Radu Carp (București)
Chantal Delsol (Paris)
Ingeborg Gabriel (Viena)
Picu Ocoleanu (Craiova)
Radu Preda (Cluj-Napoca)
și este promovată de
Institutul Român de Studii Inter-ortodoxe,
Inter-confesionale și Inter-religioase (INTER),
Cluj-Napoca/Sibiu/Craiova/București/Chișinău
www.inter-institute.ro

ISBN 978-973-757-453-4

Imagine copertă: Silviu Oravitzan, sculptură în lemn,
47 × 33 × 9 cm

Apariția acestui volum a fost posibilă prin finanțarea oferită de Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU 89/1.5/S/60189 cu titlul „Programe postdoctorale pentru dezvoltare durabilă într-o societate bazată pe cunoaștere”.

Editor: Vasile George Dâncu

Cluj-Napoca, str. București, nr. 3A, cod 400138
Redacția: tel./fax 0364-117246; 0728-084801
E-Mail: edituraeikon@yahoo.com
Web: www.edituraeikon.ro
Difuzare: 0364-117246; 0728-084803
E-Mail: eikondifuzare@yahoo.com

NICOLAE TURCAN

CREDINȚA CA FILOSOFIE

MARGINALII LA GÂNDIREA TRADIȚIEI

Prefață de Radu Preda

EIKON

Cluj-Napoca, 2011

CUPRINS

Laurei și lui Mihail

PREFAȚĂ

Vârsta actuală a creștinismului, oscilând între oboseala instituțională și atomizarea concurențială, și contextul ideologic al societății noastre, marcat de amnezia ce amenință să întrerupă firul predaniei culturale și simbolice, favorizând apariția unui caricatural „om nou”, fără trecut, dar și fără viitor: iată câteva motive majore pentru care se impune redescoperirea dimensiunii gânditoare a credinței. Mărturisirea unui crez religios, mai ales în sensul *tare*, ortodox, implică asumarea și, la nevoie, apărarea unui set de valori, principii și norme. Ajunși între timp la capătul provizoriu al procesului de secularizare, în accepțiunea distincției salutare introduse de modernitate dintre autoritatea spirituală și puterea politică, este limpede că viziunea religioasă (generic vorbind) asupra lumii nu poate fi impusă cu forța, din fericire!, ci doar prin convingere. Adevărata apologie este cea prin care reușim să îi punem pe alții pe gânduri, să deschidem orizonturi nebănuite, să dislocăm bucăți mari din muntele ignoranței, să trasăm noi drumuri și să fixăm jaloane. Întreg acest proces nu presupune însă aplicarea unei simple tehnici oratorice sau a unei persuasiuni dibace, miza fiind alta decât „câștigarea” cuiva la o idee sau la un program. În joc se află altceva, de o calitate aparte. Este vorba despre stratul intim, sufletesc, al persoanei, despre locul unde are loc fuziunea dintre credință și rațiune, dintre minte și inimă. Asta înseamnă, la urma urmelor, convertirea, transformarea profundă în „rețeta” căreia intră multe

ingrediente: de la întâlnirea unui părinte duhovnicesc la lectura unui autor, de la experiențe nemijlocite la meditații îndelungi, de la călătorii la așa-zise întâmplări, de la lirică la tăcere. Una peste alta, tuturor acestor etape, de asumare și mărturisire a credinței, le corespunde efortul înțelegerii și al articulării în consecință. Dacă nu vrea să cadă în comodități pietiste, creștinul este orice altceva dar nu un subiect pasiv al propriei credințe. Iată de ce, deloc întâmplător așadar, creștinismul este religia iubirii în cunoștință de cauză.

La mai bine de două decenii de la căderea comunismului în țările Europei de Est, dintre care multe majoritar ortodoxe, se simte nevoia recatehizării religioase și civice deopotrivă, a unui plus de gândire ordonată, clară în termeni și profundă în concluzii. Reforma etică, reclamată insistent și amânată consecvent, nu este realizabilă fără acest efort de reîntemeiere reflexivă a societăților traumatizate de totalitarism, adică de domnia discreționară a interdicției de a gândi și de a crede altminteri. Revenirea la un model de societate liberă, formată din oameni liberi și responsabili, presupune în consecință nu doar schimbarea de legislație sau înnoirea vocabularului politic și economic, ci înainte de orice revigorarea mentalităților, a stării de spirit, a sufletului. Evident, transformarea mentalităților este anevoioasă, rezistența personală și de grup fiind vizibilă mai peste tot: de la clasa politică la diriguitorii bisericești, de la „proletariat" la directorii de opinie, de la stâlpii fostului regim la „tinerele speranțe" ale spațiului public actual. Acestei rezistențe, care se vede că nu este expresia unei simple nostalgii a comuniștilor ireformabili, îi datorăm încremenirea de care facem dovadă în toiul schimbărilor rapide de costume și decoruri. Diversificarea formelor de rezistență la lecțiile totalitarismului și la libertate deopotrivă face explicabil de ce

fenomenului corupției materiale îi precede un tip pervers de corupție mentală, combaterea celei dintâi nefiind cu adevărat eficientă fără abordarea la rădăcină a celei de a doua. Cu mult înaintea psihologiei moderne, părinții pustiei egiptene, în secolul III după Hristos, știau deja: o gândire coruptă duce la fapte corupte. Întreaga literatură duhovnicească a Ortodoxiei, de ieri și de azi, are în centrul ei „războiul nevăzut", lupta cu gândul pervertit care, acceptat să „poposească" în casa minții, ia treptat în stăpânire omul și îi dictează acțiunea. Acest efort de originare a răului, trecând de la manifestare la cauză, ar trebui să stea în centrul îndreptării morale și civice despre care aminteam.

Un astfel de demers este însă imposibil dacă, pentru a rămâne la nivelul religios și pentru a folosi doi termeni foarte generali, nu repunem în dialog teologia cu filosofia. Sfinții Părinți, mai cu seamă cei din secolul IV, dar nu numai, sunt un exemplu grăitor pentru fertilitatea unui asemenea dialog. Prin filosofie, ei înțelegeau nu doar curentele de gândire ale Antichității tardive, sistemele sau propunerile teoretice, ci diferitele moduri de viață, motiv pentru Sfântul Iustin Martirul și Filosoful să vadă în creștinism „filosofia adevărată", adică viața întru Adevăr. Iarăși, felul de a gândi prefațează felul de a trăi. Cu riscul de a mă repeta, în ceea ce ne privește pe noi, ca societate și comunitate de credință, nu avem cum spera în instaurarea normalității, a corectitudinii și transparenței, dacă ocolim în continuare confruntarea autocritică, inevitabil dureroasă, cu modul nostru de viață, cu „filosofia" noastră. Binele comun este practic imposibil fără o ancorare „în sus", fără o teologie pe care o numesc, nu fără temei, socială. Modele și imbolduri găsim în mai toată istoria social-teologică, a societății și a Bisericii, marea provocare fiind actualizarea lor,

punerea în act. La ora actuală, domeniul aparent nou, el fiind de fapt redescoperit, al teologiei sociale ortodoxe este pentru peisajul nostru academic terenul cel mai propice pentru reluarea dialogului dintre filosofie, cu înțelesul lămurit, și teologie, știință a mântuirii *prin* și nu *pe lângă* istorie.

Cartea lui Nicolae Turcan, construită pe mai multe genuri de text, de la confesiune la studiu, trecând prin articol, este în întregul ei o invitație la credință și gândire în egală măsură și cu egală forță. Fie că se referă la sine („Argumentul Cioran") sau la alții (de pildă, la Mitropolitul Bartolomeu), la Tradiție sau la Crez – autorul ne acceptă drept companioni pe drumul de la ideal la faptă, de la cum gândește la cum trăiește, de la ce înțelege la ce crede. Este un exercițiu tonifiant, deloc crispat, deschis și ferm în același timp, care dă mărturie convingătoare despre o căutare autentică și o întemeiere fără fisuri. Sunt bucuros că seria *Theologia Socialis* se îmbogățește nu atât cu un titlu, cât mai ales cu o propunere de „filosofie adevărată".

Radu Preda

1.

ÎN LOC DE INTRODUCERE: ARGUMENTUL CIORAN

Argumentul Cioran[1]

Melancolie și doliu

Nu-mi amintesc când am auzit prima dată despre Cioran. Știu doar că sufeream de o melancolie mioritică pe care, în vremea aceea, nu o consideram neapărat foarte nocivă. Cei câțiva morți avuți în familie îmi ridicau niște probleme atât de grave încât *Miorița* – ale cărei fragmente le îngânam uneori – în loc să le rezolve, le conferea o eternitate în care mă scăldam ca peștele în apă. Aveam voluptatea morții, voluptate care sporea cu lecturile obsesive din Eminescu și cu trecerea timpului. Dacă mai socotesc și bocetele din Soveja, cu sfâșietoarea lor sonoritate, tabloul se întregește: voluptatea morții și melancolia întunecată deveniseră felul meu de a fi.

Pe acest fundal mi-au ajuns la urechi câteva cuvinte ale lui Cioran, nu știu când, unde și de cine rostite. Sentimentul frisonant că descoperisem ceva de o importanță capitală m-a luat în posesie. Nu-mi amintesc nici măcar ce anume fusese spus, ci doar faptul că un filosof pe nume Cioran făcea parte din familia mea spirituală și trebuia să-l citesc. Îmi promitea

[1] Textul a fost publicat în volumul Marin Diaconu și Mihaela-Gențiana Stănișor (ed.), *Întâlniri cu Cioran*, vol. 1, cuvânt înainte de Eugen Simion, Fundația Națională pentru Știință și Artă, București, 2010, pp. 291-298.

o vindecare paradoxală printr-un soi de cunoaștere la care aspiram cu toată ființa. Îmi imaginam că întreaga zădărnicie a lumii care-mi juca în piept avea să-și găsească o explicație, că tot ceea ce nu știam va primi răspuns, că întunericul va dobândi forme cu mult mai domestice.

Cochetasem cândva cu gândul sinuciderii, dar nu-l pusesem în practică fiindcă nu avusesem încă o iubită care, părăsindu-mă, să confere un sens absolut acestui gest; când scenariul necesar se întâmplase, urmând exact cursul de care aveam nevoie și iubita mea mă abandonase, sinuciderea mi se păruse după câteva zile de suferință o soluție facilă, insuficientă. Sensul pe care-l căutasem în ea se era parcă știrbit, nedeplin. Într-un fel ciudat, meditația la moarte mi se dezvăluia mai voluptoasă decât moartea însăși.

De aceea, când am citit *Pe culmile disperării*, *Cartea amăgirilor* și *Amurgul gândurilor*, am fost pe de o parte fascinat, fiindcă întâlnisem într-adevăr un autor care-mi stingea, prin exhibare extremă, unele dintre luminile întunecate ale melancoliei; pe de altă parte însă, a rămas în mine un gust neterminat, o căutare ce abia se ivea, un început de drum ce nu știam încotro va duce. Însă e foarte sigur că mă alesesem după aceste lecturi cu credința că multe dintre ideile cioraniene m-ar putea ajuta în raporturile cu sexul opus. Prin Cioran, Eminescu din mine făcuse un pas mai departe: dobândise pe lângă romantismul moldovenesc, un cinism *chic*; care va să zică, în loc să stau în genunchi în fața femeii, recitându-i minunății nocturne, învățasem să emit sentințe cioraniene care impresionau inevitabil, indiferent dacă stârneau acordul sau, cum se întâmpla de cele mai multe ori, dezacordul. Oricum, era evident: cu Cioran devenisem deștept, cel puțin pentru fetele de vârsta mea.

Don Juan specialist în Cioran

Mă miră astăzi faptul că nu m-a interesat persoana reală Cioran. Deși se afla în viață când i-am descoperit cărțile, ideile lui îmi erau suficiente și nici nu-mi trecea prin cap să le adaug ceva precum un om sau o biografie, cât timp și unul și cealaltă se lăsau lesne descifrați printre rândurile cărților. Uceniceam la ideile lui Cioran, indiferent la persoana maestrului, și bucurându-mă de toate avantajele acestei ucenicii, în aventurile mele de dragoste. Devenisem – desigur, la o scară incomparabilă – un fel de Don Juan specializat în Cioran.

Îmi amintesc un episod pe care l-am înscenat cu grijă. Fusesem internat la reumatologie, în spitalul militar din Focșani. Ca să-mi trec plictisul zilelor, am pus ochii pe o asistentă destul de atrăgătoare, fără să fie însă o frumusețe, o femeie destul de coaptă după opinia mea (ea se apropia de treizeci, în vreme ce eu aveam pe atunci douăzeci de ani împliniți). Faptul că era mai matură decât mine îmi crea siguranța că nu mă voi îndrăgosti cu adevărat de ea, că jocul cioranian avea toate șansele să nu se piardă în banalitate.

Mi-am cumpărat un caiet mare, cu coperți cartonate de culoare neagră, în care am început să scriu un jurnal de spital. Fragmentele, cioraniene de sus și până jos, au început să se adune, iar numele asistentei, de care susțineam ipocrit că mă îndrăgostisem la prima vedere, să apară printre ele ca o tânguire în plus. Era ca și cum pe lângă artrită aș fi suferit și de o depresie severă, condimentată cu ingredientele unei iubiri imposibile. Articulam întrebări despre nonsensul existenței și al dragostei, mă adresam ei, femeii în alb, cu o disperare abia reținută, numind-o „iubita mea”, copiam chiar

fragmente din *Pe culmile disperării* (pe care o țineam în noptieră), făceam divagații despre cât de minunat mă simțisem atunci când îmi luase sânge, cu o seringă micuță, în sala de consultații și despre cum mi-aș fi dorit să las, pentru ea, desigur, să mi se scurgă într-o zi tot sângele din vene. Caietul ocupa ostentativ aproape tot spațiul de pe noptieră și, într-o zi, după vizita de dimineață, i l-am arătat, rugând-o să-l ia și să-l citească. Jubilam imaginându-mi surpriza ei, când își va vedea numele amestecat în asemenea deznădăjduiri marcate de inteligența lui Cioran. Mi l-a adus a doua zi și, fără niciun cuvânt, l-a așezat cu grijă pe noptieră, împingând medicamentele ca să-i facă loc. N-am citit pe chipul ei niciun fel de complicitate, niciun semn că ar fi apreciat ce se afla între coperțile acelea negre. Am crezut că jocul a luat sfârșit și că, surprinzător, Cioran pierduse. După ce s-a terminat vizita medicală și ea a ieșit pe ușă, l-am deschis și am rămas uluit: cu un scris mărunt și incisiv, de bărbat, îmi răspunsese într-un fragment de jumătate de pagină, care începea cu data zilei și sfârșea cu semnătura ei. Citindu-l, a trebuit să recunosc că aveam de-a face cu o femeie inteligentă și că jocul se anunța fertil.

Așa am început să storc din Cioran tot ce se putea stoarce, pentru a încropi în acel jurnal de spital o inexistentă poveste de dragoste. Asistenta (al cărui nume l-am uitat între timp!) îmi răspundea regulat, încercând să contracareze ideile întunecate, fără să știe, de fapt, împotriva cui argumenta! Eu îl citeam pe maestru cu o atenție sporită – lectură pe care am mai practicat-o doar când am lucrat la teza de doctorat –, scriind apoi chiar de mai multe ori pe zi. Ea intrase în joc: ca dresată, în fiecare zi înainte de a pleca, intra în salon și lua caietul pe care mi-l aducea a doua zi, cu răspunsul și semnătu-

ra ei. Povestea a continuat în acest ritm vreo trei săptămâni, caietul devenind tot mai consistent. Când, în final, m-am externat, l-am luat cu mine, deși mă gândisem să i-l fac cadou. Nu avea nicio valoare literară, dar pe atunci nu știam. Ne-am despărțit pe fugă, în lift, după ce mi-a întins obrazul pentru un sărut pe care eu l-aș fi vrut mult mai pasional. I-am simțit parfumul, apoi m-am dus, cu o strângere de inimă. Ea a rămas cu povestea, eu cu aplicația cioraniană și cu gustul amar că pierdusem ceva. Nu ne-am scris, nu ne-am revăzut. Cu toate că n-aș fi recunoscut nici în ruptul capului, Cioran ieșise, de această dată, înfrânt.

Convertirea: argumentul Cioran

„Nu împlinisem încă douăzeci și unu de ani când, în urma unei beții cumplite, am devenit înțelept." Așa începea romanul tinereții mele pe care nu l-am terminat niciodată și al cărui subiect se învârtea în jurul unui eveniment bahic. După acea poveste, exactă până în cele mai mici detalii, am văzut moartea cu propriii ochi și viața nu a mai arătat deloc la fel. Moartea hidoasă, murdară, care te lasă gol și te vădește ignorant; moartea înfricoșător de reală, nu cea cântată de artiști și poeți; moartea implacabilă, plină de teroare, lipsită de milă; moartea care-ți șterge și numele, și ființa; moartea cea numai repulsie, numai respingere, pe ea am întâlnit-o și m-am hotărât să-mi schimb viața, fără să știu ce va să însemne această schimbare.

Pe atunci am dat peste *Lacrimi și sfinți*. A fost un cutremur. Dumnezeu, despre care nu știam nimic și pe care Cioran îl înfrunta cu insolență a căpătat o realitate orbitoare. Am citit cartea pe nerăsuflate, pagină după pagină, cu o uluire cres-

cândă. N-am simțit nicio clipă că Dumnezeu are de suferit din injuriile și blasfemiile cioraniene, niciun moment nu mi-a trecut prin minte să-I iau apărarea. Dimpotrivă. Parcurgeam întregul text ca pe o pledoarie excepțională pentru Cel Preaînalt, un adevărat argument al existenței lui Dumnezeu: *argumentul Cioran*. Pasiunea cu care Cioran își derula gândurile era atât de puternică încât dincolo de supărarea lui, vedeam uriașa poveste de dragoste, care, în pofida divorțului final, depunea mărturie despre existența protagoniștilor. Dumnezeul lui Cioran era un Dumnezeu de care nu puteam să nu mă las fascinat.

A fost, acum îmi dau seama, o lectură inversă. Cioran apăruse pentru mine exact sub chipul acelui „incrédule convertisseur" de care vorbea Patrice Bolon; iar cartea cu adevărat „cea mai religioasă din Balcani", după cum avea s-o prezinte autorul însuși. Am trăit experiența unei străfulgerări luminoase și, oricât ar părea de ciudat, când am dat ultima pagină, credeam deja în acel Dumnezeu al lacrimilor și al dragostei nemăsurate. A urmat *Patericul egiptean*, *Creștinismul redus la esențe* (C.S. Lewis), *Filocalia* 2 (Sf. Maxim Mărturisitorul), *Cămașa lui Cristos* (Lloyd Douglas) și vizita unor mănăstiri din nordul Moldovei și convertirea mea la Ortodoxie s-a încheiat. Călugării pe care i-am întâlnit sau despre care am citit în unele din aceste cărți mi-au părut niște cioranieni *cu sens*: renunțaseră la toate lucrurile lumii, adică în termenii maestrului se sinuciseseră deja; căutau cu toată ființa „iubirea nebună a lui Dumnezeu", ceea ce *Lacrimi și sfinți* o făcea la rându-i; în plus, învinseseră moartea, prin credința în învierea ce va să vină, depășind îndoielile „scepticului de serviciu al unei lumi în declin". *Argumentul Cioran* își găsise astfel împlinirea.

Teza de doctorat: excesul și umorul

M-am reîntâlnit cu Cioran după masteratul în literatură comparată pe care-l încheiasem cu o teză despre imaginea maestrului în literatura secolului XX. Trecuse suficient timp și credința mă preschimbase, anihilându-mi accesele cioraniene. Cu siguranță, bucuria luase locul deznădejdii și exercițiile ascetice, oricât de puține, alungaseră gândurile suicidare. Nu mai eram cioranian. Așa că, atunci când a trebuit să-mi aleg un subiect pentru teza de doctorat în filosofie românească, Cioran nu a fost printre primii vizați. Mă gândeam la Noica sau la Nae Ionescu și întorceam alternativele pe toate părțile. Cei doi erau cu mult mai apropiați de ideea de maestru, Noica întemeiase o școală de gândire, Nae Ionescu o generație. Până la urmă am rămas la Cioran, cred că din cauza timpului care mă presa și din pricină că, dintre filosofii români, pe Cioran îl parcursesem, cu întreruperi ce-i drept, aproape în întregime. Ipoteza de lucru n-a fost deloc măruntă: intenționam nici mai mult nici mai puțin decât să dezleg mecanismul interior al acelor parade stilistice menite să șocheze, care deși încetaseră să mă impresioneze existențial, continuau să mă fascineze estetic.

Mă așteptam foarte puțin să mai am mari surprize, dar ele n-au încetat să apară. *Caietele* mi-au dezvăluit, de exemplu, un alt Cioran, cel nepublic(at), omul din spatele textelor. Cu accente de o sinceritate mult mai frustă, lipsite de reverențele cu care galeria de admiratori era obișnuită, paginile acelea m-au făcut să-l recitesc, cu alți ochi, pe maestrul abandonat și să admit că era mai aproape de Dumnezeu decât crezusem. De asemenea, o nouă lectură a pus în valoare nu doar excesul sub semnul căruia mi-a plăcut să-l plasez în cele din ur-

mă, aproape categorial, pe „scepticul dezlănțuit”, ci și umorul extraordinar. Râdeam adeseori în bibliotecă atunci când fraza cioraniană se întorcea pe neașteptate, izbind unde te așteptai mai puțin. Am înțeles atunci de ce omul Cioran era spiritual și surâzător: veselia lui era reală, chiar dacă se manifesta în pauzele unor silogisme amare. Era acolo, izbucnind din când în când, ca un contrapunct al scepticismului niciodată pur al paginilor franceze.

Lecturile și relecturile dintr-unul și același autor pot fi foarte diferite. Un cititor slab se va identifica prea mult cu textul, pierzându-se în el. Nu știu dacă acesta este un moment obligatoriu în raportul cu un autor pe care l-ai îndrăgit, după care urmează regăsirea de sine și ieșire din textul în care te apucaseși, prostește, să locuiești, însă cu mine așa s-a întâmplat. Să te pierzi în viața altuia e desigur o ispită minunată și care discipol n-a gustat-o în apropierea maestrului? Dacă scrisul este un exercițiu terapeutic, cum lasă Cioran să se înțeleagă de mai multe ori, orice lectură literală este, paradoxal, inexactă. Oare nu-și mărturisea Cioran intențiile de a-și preveni cititorii, la o nouă ediție a *Tratatului de descompunere*, că nu trebuie să ia în serios tot ce stătea scris între acele coperți?

Un episod oniric

Lucram la redactarea tezei – după ce-mi structurasem și restructurasem fișele și ideile – și l-am visat pe Cioran. Urcam împreună pe o culme de deal, el cu un pas înaintea mea, gesticulând și explicându-mi ceva, nu-mi amintesc anume ce. Părea o zi de toamnă târzie, cu aer rece și frunze moarte, sub un cer senin ca oglinda. Cu părul alb dat peste cap, el era maestrul și eu discipolul care încerca să-i pătrundă înțelesul cu-

vintelor. S-a oprit brusc și, cerându-și scuze, mi-a zis că are ceva „foarte important" de făcut. A coborât în grabă, iar eu l-am urmat la oarecare distanță. În următoarea secvență mă aflam în fața unei uși, neputând intra, pentru că era încuiată. Era o ușă din lemn, cu ochiuri mici de geam, cum mai găsești încă în casele de la țară, semănând izbitor cu o ușă din copilăria mea. Perdeaua era trasă, dar nu suficient, așa că am putut privi ce se întâmpla înăuntru. Cioran era întins pe patul de moarte, da, trăgea să moară! Lângă patul lui, la căpătâi, se afla așezat Andrei Pleșu, iar lângă el, pe un taburet țărănesc cu trei picioare, l-am recunoscut pe Gabriel Liiceanu. Se mai aflau și alți intelectuali în cameră, cu toții purtându-se ca la un priveghi, în vârful picioarelor. Vorbeau în șoaptă. Cu ochii închiși, Cioran răspundea greu, abia mișcându-și buzele, trădând o mare oboseală. Nu părea înfricoșat de perspectiva care-l aștepta, era lucid și destul de împăcat. Voiam să intru și să-i vorbesc la rândul meu, îmi aduc perfect aminte febrilitatea acestui gând. Știam că trebuie să-i dezvălui ceva fabulos, ceva „foarte important", după scuza lui de mai devreme. N-am reușit să intru. Însă gândul pe care nu i l-am putut împărtăși, a rămas viu în mine și după ce visul s-a dus: „Maestre Cioran, puteți muri liniștit, pentru că eu voi depune mărturie înaintea lui Dumnezeu despre cum cartea dumneavoastră, *Lacrimi și sfinți*, m-a convertit la credința creștină!"

Acum mă întreb cum ar putea fi formulat argumentul Cioran, cel care a avut pentru mine o forță indiscutabilă, funcționând ca o veritabilă probă în favoarea existenței lui Dumnezeu. Probabil că, într-o formă logică insuficientă, care seamănă cu demonstrația prin reducere la absurd, ar arăta astfel: (1) Să presupunem că Dumnezeu nu există; (2) Dacă Dumnezeu nu există, atunci nu se justifică niciun fel de pasi-

une și niciun fel de intensitate care să depășească simpla argumentare a nonexistenței Lui. (3) Dar Cioran își proferează blasfemiile cu pasiunea unui îndrăgostit, ceea ce este total nejustificat și absurd. (4) *Ergo* Dumnezeu există.

Forma biblică a acestui argument o întâlnim în cartea *Apocalipsei*: „Știu faptele tale; că nu ești nici rece, nici fierbinte. O, de ai fi rece sau fierbinte! Astfel, fiindcă ești căldicel – nici fierbinte, nici rece – am să te vărs din gura Mea" (Apoc. 3, 15-16). Și Cioran a fost oricum, numai căldicel nu.

2.

TRADIȚIE ȘI SFINȚENIE

Tradiția Bisericii
sau despre hermeneutică și sfințenie[1]

Introducere: de la autonomia rațiunii la necesitatea Tradiției

Renunțarea la argumentul autorității reprezintă un loc comun în orice teorie contemporană a argumentării. Poate mai insistent decât niciodată, recursul la nume importante pentru a sprijini o demonstrație altfel lipsită de argumente solide nu mai e privit defel cu ochi buni. Proiectul iluminist care cerea, odată cu Kant, ieșirea din minorat și recursul doar la rațiune, ca la singura autoritate, își păstrează puterea de seducție, chiar știrbită pe alocuri de ofensivele gândirii post-moderne. Din perspectiva acestui proiect, ceea ce o tradiție transmite nu mai poate avea valoare decât în măsura în care această valoare îi este acordată de către rațiune. „Nu tradiția, ci rațiunea este sursa ultimă a autorității"[2], diagnostica Ga-

[1] Textul a fost publicat inițial în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, LV, 1, 2010, pp. 227-237.

[2] Hans Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn *et al.*, Teora, București, 2001, p. 209.

damer. În cele din urmă, conflictul dintre rațiune și tradiție s-a dovedit a fi fost un război al extremelor: cu cât rațiunea se emancipa, dobândindu-și autonomia, cu atât mai mult tradiția era nevoită să-și recunoască înfrângerea. Acest raport direct proporțional a cunoscut disoluția abia în momentul în care limitele rațiunii au devenit evidente și gândirea a fost obligată să-și recompună direcțiile. Nu înseamnă că tradiția și-a reluat locul pe care-l deținea înainte de ofensiva Iluminismului, ci doar că discursul asupra ei a redevenit filosofic posibil.

Oricum, recursul la rațiune a fost un câștig, dar și o pierdere. Câștigul e cunoscut și nu necesită niciun fel de prezentare. Dar de ce pierdere? Putem pune între paranteze, avantajele pe care rațiunea ni le oferă? Firește că nu. Dar când în cauză se află Tradiția Bisericii, *autonomia* rațiunii nu reprezintă cea mai bună cale de acces la înțelegerea ei. Cu toate că rațiunea are prin ea însăși capacitatea de a ajunge la adevăr, această capacitate nu se poate exercita în afara intuiției empirice (sau, în alt context de gândire, fenomenologice). Iar aici apare problema: întrucât Dumnezeu este nonobiectivabil iar experiența Lui autentică o au cei puțini, sfinții, cum să fii sigur că această experiență este aceeași cu cea a înaintașilor, că Dumnezeul experiat este Dumnezeul cel adevărat și nu vreunul din multiplii idoli, fie ai gândirii, fie ai imaginației, fie ai dorinței? Pentru a nu omologa în grabă fiorurile vagi cu experiența autentică a Dumnezeirii, e nevoie de înțelegerea Tradiției și de acordul cu ea. În acest context, Tradiția funcționează ca o *a doua rațiune*, având însă aceleași prerogative critice, fără a avea, desigur, un același subiect transcendental. Și, desigur, reducția care trebuie realizată odată cu aducerea în prim-plan a Tradiției nu înseamnă renunțarea la rațiune, ci doar la totalitarismul acesteia.

În cele ce urmează vom încerca să răspundem din nou la câteva întrebări: Cum se prezintă Tradiția Bisericii[3] în raport cu ideea de tradiție prezentă în filosofia contemporană? Există o singură Tradiție, sau multiplul condițiilor istorice a marcat, inevitabil, înțelegerea, facilitând înțelesul plural sau, și mai mult, relativist? Este dialogul cu Tradiția un discurs pur cultural? Și, nu în ultimul rând, cum putem diferenția între cei ce păstrează tradiția și cei creatori întru Tradiție, într-o epocă în care importanța auctorială e de neînlăturat?

Momentele unei hermeneutici a tradiției

Hans-Georg Gadamer a arătat că renunțarea definitivă la tradiție este o utopie a rațiunii, de vreme ce războiul împotriva ei poartă cu sine, inevitabil, ceea ce încearcă să anihileze. Ne aflăm întotdeauna într-o tradiție, chiar atunci când recuzăm ideea de tradiție, iar această situare ne constituie fără ca, în mod necesar și în absența unei reflecții susținute, conștiința noastră să ia act de această constituire. Departe de a fi gândit drept ceva străin și reificator, mesajul tradiției „ne aparține deja întotdeauna, este exemplar și intimidant, o recunoaștere de sine".[4] Este motivul pentru care raportul cu trecutul nu se împlinește într-o critică radicală, care să impună „distanțarea și libertatea față de ceea ce a fost moștenit"[5], ci într-un dialog ce presupune accesul la texte și acordul cu ele, fiindcă doar în acest fel fenomenul înțelegerii este posi-

[3] Spre a o diferenția de celelalte tradiții, vom folosi în continuare majuscula pentru Tradiția Bisericii.

[4] Hans Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, p. 216.

[5] *Ibidem*.

bil.[6] Cum „esența tradiției este aceea de a exista în mediul limbii"[7], înțelegerea nu poate surveni în afara dialogului cu textele pe care tradiția le transmite. Este important de remarcat că, pentru Gadamer, înțelegerea unui text al tradiției presupune deja interpretarea, fiindcă „înțelegerea este deja interpretare".[8] Înțelegerea nu se lasă, așadar, indusă de interpretare, la fel cum un scop ar fi presupus de un mijloc oarecare, ci interpretarea dispare „în conținutul a ceea ce este înțeles"[9], într-o experiență hermeneutică.

Raportul cu moștenirea tradiției, adică chiar cu ceea ce urmează să fie experimentat în experiența tradiției, se prezintă ca raport dialogal. Fiind înainte de toate limbaj, tradiția este un „tu" care ne interpelează și pe care-l putem auzi. Chiar dacă nu este un „tu" în înțelesul că în textele tradiției sunt întâlniți autorii lor, alteritatea tradiției se impune prin sensul pe care-l poartă cu sine, sens disponibil doar relațional și dialogic. De aceea, pentru Gadamer, „tradiția este și ea un partener de comunicare veritabil, împreună cu care formăm un tot asemenea celui alcătuit din «eu» și «tu»".[10]

Contextul teologic duce discuția la un alt nivel. Hermeneutica Tradiției, în măsura în care nu-și depășește purul mo-

---

[6] Pe lângă acest sens al acordului cu textele, înțelegerea are la Gadamer și alte sensuri: epistemologic sau teoretic, atunci când se ajunge de la non-inteligibilitate la inteligibilitate, sensul practic, întâlnit în cazul celor care practică anumite meserii, precum și sensul de punere în aplicare (vezi Jean Grondin, „Gadamer's Basic Understanding of Understanding", în Robert J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 36-51).

[7] Hans Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, p. 291.

[8] *Ibidem*, p. 296.

[9] *Ibidem*, p. 297.

[10] *Ibidem*, p. 271.

ment hermeneutic, rămâne oarbă.[11] Dacă luăm exemplul Scripturii, observăm că întrucât textul nu coincide cu evenimentul pe care-l descrie și din care provine, nici nu permite accesul la acest eveniment, a cărui contemporaneitate rămâne insesizabilă.[12] Dialogul hermeneutic trebuie să depășească textul, teologul vizând referentul de dincolo de text, pe Dumnezeul cel viu, cu care trebuie să intre în dialog. În acest punct, dialogul hermeneutic se modifică, pentru că în locul acelui „tu" al textelor, apare Tu-ul rugăciunii. Așa s-ar putea explica diferența dintre tradiții și Tradiție: în timp ce tradițiile reprezintă o alteritate de limbaj, care ne interpelează de fiecare dată din interiorul unui text de interpretat (aici s-ar situa, de pildă, chiar tradițiile dogmatice și liturgice), Tradiția este cea prin care interpelarea unui Tu devine reală, fiind reprezentată de Duhul lui Dumnezeu. Numai că acest „Tu" care se manifestă tot prin intermediul limbii tradițiilor are o cu totul altă manieră de a interpela, inefabilă. Exemplul cel mai elocvent este tot textul biblic; hermeneutica lui, atunci când nu este pur dialog cultural, întâlnește Tu-ul divin:

> Îndată ce se trece dincolo de litera Scripturii și de citirea ei fără înțelegerea duhovnicească, se dă nu numai de înțelesurile ei duhovnicești, ci și de lucrarea Duhului lui Hristos săvârșită prin

---

[11] Vezi Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Quadrige/Presse Universitaire de France, Paris, 1991, pp. 207-208. Momentul hermeneutic lipsit de asistența divină intervine, după Marion, în episodul călătoriei de la Emaus, când discipolii interpretează evenimentul pascal în sens revolut, fără să-i observe contemporaneitatea (Lc 24, 16). Abia în momentul în care „referentul se interpretează pe el însuși, nereferindu-se decât la el însuși" hermeneutica autentică devine posibilă.

[12] *Ibidem*, p. 204.

aceste înțelesuri în cel ce citește, sau de Hristos însuși, Care-Și descoperă tot mai adânca bogăție spirituală a Lui.[13]

Prin raportul pe care-l întreține cu limba, tradiția nu poate fi considerată doar un fel de urmă sau reziduu al trecutului; tradiția transmite prin intermediul limbii, într-un dialog continuu, răsunând vie în cuvintele citite, sau în monumentele orale, interpelând astfel interpretul.[14] Lucrul este cu atât mai important pentru Tradiția Bisericii: ceea ce se transmite, odată cu învățătura care parcurge veacurile nu este doar spiritul înaintașilor și învățăturile lor, ci Duhul Sfânt, în absența căruia tradiționalismul anchilozant ia locul Tradiției. „Tradiția este credința vie a celor morți; tradiționalismul este credința moartă a celor vii"[15], spunea Jaroslav Pelikan.

Există, așadar, un punct intermediar între tradiționalism și Tradiție care nu știu să fi fost sesizat până acum în discursul despre Tradiția Bisericii: momentul hermeneutic. Participarea la dialogul viu cu tradiția transmisă de textele trecutului, pe care hermeneutica gadameriană o exprimă, poate submina pretențiile tradiționalismului care vrea să impună prezentului, cu violență nedisimulată, formele trecutului. Dialogul hermeneutic ce recunoaște caracterul actual al tradiției depășește tradiționalismul; cu toate acestea el nu ajunge încă la Tradiția odată cu care se transmite Duhul

---

[13] Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, ediția a doua, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 42.

[14] Hans Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, p. 291.

[15] Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină: o istorie a dezvoltării doctrinei. Nașterea tradiției universale (100-600)*, vol. 1, traducere de Silvia Palade, Polirom, Iași, 2004, p. 33.

Sfânt. Tradiționalism, hermeneutică vie, Tradiția Bisericii, așa se înfățișează momentele unei hermeneutici a tradiției. Distincția dintre ele va evita confuziile care îndeobște se fac, producând acuze nefondate. Exemplele abundă: se aruncă anateme de „tradiționalism", de către cei ce se consideră moderniști, acolo unde ar trebui să vadă Tradiție, *ergo* originaritate a credinței, ori sunt înfierați cu termenul de „ecumeniști" cei deschiși către un dialog prin care încearcă mărturisirea adevărului către cei din afara Bisericii celei „una, sfântă, sobornicească și apostolească". Dacă *tradiționalismul*, paseist în mod excesiv și întors cu fața către trecut ca înspre o vârstă de aur, încearcă să impună prezentului forme revolute ce nu țin decât de contextul istoric al credinței, iar nu de credința însăși, *hermeneutica* textelor – așa cum o propune Gadamer – aduce cu sine un dialog nu cu un trecut închis pentru totdeauna, ci care ne interpelează și ne locuiește, având adesea un statut transcendental, adică făcând posibilă gândirea și înțelesurile în care ne desfășurăm argumentația. În ciuda faptului că e un pas înainte față de tradiționalismul anchilozant, hermeneutica nu reușește să acceadă fără credință la ceea ce se află deodată în text, dincolo și dincoace de text, precum și în prezentul interpretului: Duhul lui Dumnezeu. Cel care este pretutindeni și care constituie adevăratul prezent al credinței, are nevoie de o explicitare diferită față de aceste două momente, deși ar fi eronat să nu recunoaștem importanța atât a tradiționalismului, la rigoare chiar atunci când deține o funcție negativă, cât și a dialogului viu cu textele trecutului. În mod paradoxal, hermeneutica acestor texte ale Tradiției presupun Tradiția, cel puțin în măsura în care G. Florovsky are dreptate atunci când afirmă că în Biserica Primară

ea reprezenta, mai întâi de toate, „un principiu și o metodă hermeneutică".[16] Cu alte cuvinte, trebuie să fii întru Tradiție pentru a putea interpreta textele Tradiției.

Tradiția Bisericii: câteva trăsături

Pentru a înțelege Tradiția Bisericii, vom trasa pentru început câteva dintre trăsăturile fără de care nu ar putea fi gândită: vechimea, consensul și verticalitatea. Intenția nu este aceea de a face o fenomenologie completă a acestor trăsături, ci doar de a le evidenția pe cele relevante în contextul studiului de față. *Vechimea* Tradiției confirmă faptul că adevărul provine direct de la Mântuitorul Hristos și de la Sf. Apostoli, Tradiția relevând, în acest punct, de originaritatea ei. Am putea spune că niciun fel de originalitate în Biserică nu este menită să intre în contradicție cu trecutul: *originalul respectă originarul*. Învățătura are o coerență, părțile ei luminându-se și susținându-se una pe alta, într-o interpretare care nu poate contrazice trecutul esențial. Prin urmare, chiar hermeneutica textelor sfinte trebuie să respecte mai întâi acest prim principiu, al acordului cu învățătura de până atunci, stabilită prin hotărârile sinoadelor ecumenice. „Scriptura era interpretată corect numai atunci când se considera că se face în acord cu tradiția"[17], susține Pelikan, referindu-se la hermeneutica primelor veacuri creștine.

Consensul cu învățătura Bisericii universale reprezintă o altă trăsătură a Tradiției. Principiul consensului a fost formu-

[16] George Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția: trupul viu al lui Hristos*, traducere de Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă, Platytera, București, 2005, p. 126.

[17] Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină*, vol. 1, p. 344.

lat de către Vincențiu de Lerin, pentru care Tradiția este ceea ce s-a crezut întotdeauna, pretutindeni și de către toți (*Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus…*).[18] Oricât ar părea de atrăgător, prin eficacitatea și ușurința cu care ar putea defini Tradiția, acest principiu nu a fost acceptat decât într-o anumită măsură. După Vladimir Lossky, de exemplu, validitatea lui e redusă însă doar la primele două-trei secole, fiindcă se referă doar la tradițiile apostolice care au fost transmise oral. Iată argumentația:

> Deja Scrierile din Noul Testament scapă acestei reguli, căci ele nu au fost nici „totdeauna", nici „pretutindeni", nici „primite de toți", înainte de stabilirea definitivă a Canonului scripturistic. Orice ar vrea să spună cei care uită semnificația primă a Tradiției, voind să-i substituie o „regulă de credință", formula sfântului Vincențiu este chiar mai puțin aplicabilă definițiilor dogmatice ale Bisericii. Este suficient să amintim că ὁμοούσιος nu era întru nimic mai puțin „tradițional"; dar cu câteva excepții, el nu a fost folosit niciodată, nicăieri și de nimeni, decât de gnosticii valentinieni și de ereticul Pavel din Samosata. Iar Biserica l-a transformat în „cuvânt curat, argint lămurit în foc, curățat de pământ, topit de șapte ori" în căușul Sfântului Duh și al conștiinței libere a celor care gândesc în Tradiție, fără să se lase seduși de vreo formă obișnuită, de vreo înclinație naturală a trupului și a sângelui care adesea ia chipul unei devoțiuni nemăsurate și obscure.[19]

Critica lui Lossky nu este singulară: Paul Evdokimov refuză să asume existența unui „*criteriu* formal al tradiției"[20], iar Părintele Florovsky leagă consensul de o hermeneutică a

[18] Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Humanitas, București, 1998, pp. 152-153.

[19] *Ibidem*.

[20] Paul Evdokimov, *Ortodoxia* (= Teologi ortodocși străini), traducere de Irineu Ioan Popa, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 213.

adevărului care, deși recunoaște că Tradiția este „coextensivă Scripturii”, refuză totuși s-o considere doar un izvor de credință complementar. Pentru Florovsky, Tradiția reprezintă mult mai mult: „Scriptura corect înțeleasă”.[21] Aceste nuanțe critice deplasează înțelesul consensului dinspre o formalizare facilă către o modalitate de înțelegere ce implică rugăciunea, căci „regula rugăciunii ar trebui să stabilească regula credinței”.[22] O atare perspectivă scoate consensul de sub acuza de pur formalism tradiționalist prin faptul că se referă în primul rând la realitatea liturgică, rugăciunile creștinilor în biserici fiind în acord cu tradiția apostolică. În același timp, axioma nu opune pe laicii care se roagă, teologilor de formație, ci readuce în prim-plan înțelesul originar al teologului, de om al rugăciunii, exprimat într-o apoftegmă a lui Evagrie Ponticul: „Dacă ești teolog (dacă te ocupi cu contemplare lui Dumnezeu), roagă-te cu adevărat; și dacă te rogi cu adevărat, ești teolog”.[23]

Cu aceste comentarii ajungem la *verticalitatea*[24] Tradiției, trăsătură ce angajează și mai mult înțelegerea duhovnicească: Tradiția este viața Duhului Sfânt în Biserică, recognoscibilă în Tăcerea care premerge cuvintelor orale ori scrise păstrate ca adevăruri în Biserică.[25] Această „dimensiune

[21] George Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția*, pp. 120-121.

[22] Prosper din Aquitania, *Declarația oficială a Scaunului apostolic cu privire la harul divin și liberul arbitru*, 8 (PL 51: 209), *apud* Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină*, vol. 1, p. 346.

[23] Evagrie Ponticul, „Cuvânt despre rugăciune”, în *Filocalia*, vol. 1, traducere de Dumitru Stăniloae, ediția a IV-a, Harisma, București, 1993, p. 112.

[24] Vezi Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 147.

[25] *Ibidem*, pp. 141-145.

tacită"[26] nu exclude, ci implică în mod necesar cuvintele Tradiției. Cum să accezi însă la cuvintele Cuvântului fără tăcerea plină de bucurie a Duhului Sfânt, cea în care inefabilul poate fi ascultat?

Tradiția Duhului Sfânt

Ce este, așadar, Tradiția Bisericii? La această întrebare putem răspunde abrupt: Tradiția nu se identifică în niciun fel cu tradițiile locale, magice sau mitice, cu care au de-a face antropologia sau etnologia, deci ea nu este tradiționalism; Tradiția nu este tradiția ontoteologică a gândirii occidentale, ea nu înseamnă transmiterea unei învățături omenești oarecare, după cum nu e reprezentată nici de ramificațiile unei asemenea învățături; Tradiție nu există acolo unde nu suflă Duhul Sfânt, pentru că Tradiția este tradiția Duhului Sfânt, ea nefiind posibilă în absența Lui. În limbaj filosofic, transcendentalul prin excelență este tocmai transcendentul: ceea ce face posibil ceva de ordinul Tradiției și experienței religioase este Duhul Sfânt. De aceea învățăturile Tradiției se transmit nu în calitate de simple învățături, ci doar în măsura în care ele sunt însoțite de credința că sunt asistate de prezența Duhului dumnezeiesc și conduc inevitabil la un mod de viață care mărturisește această prezență.

Să explicităm aceste afirmații care par, la prima vedere, excesive. Este îndeobște acceptabil că o definiție a Tradiției nu poate să nu cuprindă, în mod necesar, atât conținutul,

[26] Pentru explicitarea acestei formule, vezi Andrew Louth, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei* (= Dogmatica), traducere de Mihai Neamțu, prefață de diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 1999, pp. 129-159.

cât și ideea de transmitere. Conceptualizate corect, cele două momente sunt indispensabile și legate unul de celălalt.

> Forma pe care a luat-o doctrina creștină, astfel definită, în istorie se numește tradiție. Asemenea termenului „doctrină", cuvântul „tradiție" se referă atât la procesul de comunicare, cât și la conținutul acesteia. Astfel, tradiția înseamnă transmiterea învățăturii creștine de-a lungul istoriei Bisericii, dar și ceea ce s-a transmis efectiv.[27]

Această definiție a lui Jaroslav Pelikan are avantajul de a pune în valoare ceea ce orice gândire, chiar nereligioasă, poate accepta, datorită conceptualizării clare a ideii de tradiție. Nu cred că cineva, un ateu de pildă, ar putea aduce obiecții serioase. În pofida acordului rațional pe care-l poate realiza, definiția lui Pelikan are și un dezavantaj major: ea restricționează înțelegerea și pierde din vedere dimensiunea verticală sau tacită a Tradiției Bisericii.

În loc să se epuizeze doar într-un dialog cu textele trecutului, oricât de fructuos și de relevant din punct de vedere hermeneutic, Tradiția este mai întâi de toate un dialog vertical: „Tradiția e permanentizarea dialogului Bisericii cu Hristos".[28] Această dimensiune păstrează, pe de o parte, neatinse conceptele cu care operează Pelikan și, în plus, le îmbogățește semantic, după cum o arată o definiție a Părintelui Stăniloae:

> Tradiția are deci două sensuri: a) totalitatea modalităților de trecere a lui Hristos în viața umană sub forma Bisericii și a tuturor lucrărilor Lui de sfințire și propovăduire și b) transmiterea acestor modalități de la generație la generație.[29]

---

[27] Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină*, vol. 1, p. 30.

[28] Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 43.

[29] *Ibidem*, p. 45.

Se poate observa cu ușurință cum *conținutul* Tradiției e definit aici prin apelul la un principiu extrem de important în spiritualitatea ortodoxă: coborârea Celui transcendent. Inaugurată prin Întruparea Cuvântului, această coborâre kenotică nu încetează niciodată, Biserica însăși fiind Tradiție, laolaltă cu toate lucrările Duhului Sfânt prezente în ea. Apelul hermeneutic doar la textele trecutului este aici depășit și îmbogățit prin lucrările sfințitoare, ceea ce face ca întregul conținut al Tradiției să dobândească un sens nou, ce cuprinde și dimensiunea mistagogică. Când Sf. Vasile împarte învățătura Bisericii în dogme și *kerygmata*, în învățături transmise prin scris și învățături transmise în conformitate cu tainele, el vizează sensul liturgic și mistagogic.[30] Tradiția Bisericii nu se epuizează în tradiția dogmatică sau liturgică, fiindcă dimensiunea ei depășește simplul acces la textele păstrate în monumentele trecutului. Prin urmare, hermeneutica Tradiției e mai mult decât o hermeneutică: Cel care nu poate fi interpretat e rugat să vină pentru a Se interpreta El însuși, ceea ce revine la a recunoaște că inteligența hermeneutică trebuie dublată de sfințenie. Aceasta nu înseamnă că *Sfânta* Tradiție și învățăturile Bisericii trebuie separate sau înțelese una fără cealaltă, la fel cum nu trebuie nici reduse unele la altele. Asemenea abordări conduc în mod necesar la patologii care, indiferent cum sunt numite, au aceeași culpabilitate: pierderea comuniunii cu Duhul dumnezeiesc.[31] Nu

[30] Pasajul vorbește despre învățături „transmise tainic" (ἐν μυστηρίῳ) atunci când se referă la învățăturile nescrise (*Despre Duhul Sfânt*, 66). Departe de a fi vorba despre învățături ezoterice, expresia face referire la viața liturgică și la transmiterea învățăturii prin tainele Bisericii, după cum interpretează atât Părintele G. Florovsky (vezi George Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția*, p. 135)., cât și A. Louth (Andrew Louth, *Deslușirea Tainei*, p. 145).

[31] Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, pp. 159-160.

importă dacă pierderea se întâmplă pentru că au fost contrazise dogmele, în virtutea unor dorințe de înnoire cu orice preț – cum se întâlnește în curentele postmoderne –, sau dacă dogmele sunt conservate într-atât că niciun fel de noutate nu mai este posibilă, nici măcar aceea a Adevărului – după ideea avansată de formele excesive ale tradiționalismului. Nici modernitatea fără *modul* Duhului, nici tradiționalismul fără Tradiția Duhului, așa ar trebui întâmpinată ispita acestor patologii.

În ceea ce privește *transmiterea* Tradiției, aceasta pare, la prima vedere, a nu pune niciun fel de probleme: trecerea de la o generație la alta se realizează firesc, în măsura în care fidelitatea față de credința înaintașilor rămâne vie. Cu toate acestea, ceea ce se transmite este atât învățătura despre Dumnezeu, cât și harul Duhului Sfânt, prezent în viața Bisericii. Tradiția se dezvăluie atât ca „invocare a Duhului lui Hristos (epicleză în sens larg)”, cât și ca „primire a Duhului Sfânt”.[32] Dialogul devine rugăciune, iar răspunsul dumnezeiesc se articulează în cuvintele și faptele sfințeniei, adică în umblarea „după predania pe care ați primit-o de la noi” (2 Tes 3, 6), cum cere Sf. Ap. Pavel. Prin împărtășirea focului Cincizecimii, care survine în Biserică fără oprire, cuvintele rostite întru Tradiție mărturisesc conștiința că Adevărul s-a revelat și că discernerea între adevărat și fals nu rămâne doar o poveste subiectivă.[33] Ceea ce face cu putință apariția acestei capacități critice nu este nici vreo structură categorială a intelectului, ca la Kant, și nici condițiile istorice determinate, adică vreo tradiție locală, ci tocmai Cel ce purcede din Tatăl și este trimis în lume de Fiul, Duhul Adevărului. Transcendentalul și transcendentul se identifică pentru cel care înaintează pe „calea care duce

[32] Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 46.

[33] Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, pp. 147-148.

la viață” (Mt 7, 14), de aceea afirmația lui Lossky că „Tradiția este spiritul critic al Bisericii”[34] trebuie înțeleasă și în calitate de răspuns la orice filosofie critică pentru care posibilitatea experienței cunoașterii fie rămâne oarbă în fața lucrurilor dumnezeiești, fie asumă că doar cele omenești (categoriile intelectului, contextele istorice) ne predetermină cunoașterea.

Transcendentalul dobândit sau despre cunoașterea ca dar

Merită să stăruim asupra acestei idei „criticiste” care asumă în locul transcendentalului kantian Tradiția Bisericii. Se impune observația că această asumpție nu implică o înțelegere a subiectivității în maniera lui Kant, Tradiția nefiind o determinație a subiectului generic. Raportul dintre gnoseologie și ontologie accentuează, în gândirea Părinților, faptul de *a fi* cu Dumnezeu, factorul ontologic. Abia credința care te face să fii poate aduce cunoașterea lui Dumnezeu – eliberată astfel de pericolul și ambițiile speculației pure.[35] În locul subiectului kantian trebuie gândită persoana care se află întotdeauna într-un raport interpersonal, în cazul de față în relație cu Dumnezeul cel viu. Prin acest raport, persoana umană se află *întru* Tradiție. Cred că în cazul de față prepoziția aceasta, fundamentală în filosofia lui Noica, dobândește o relevanță deosebită: a fi *întru* înseamnă deodată *a fi* și *a deveni*, a rămâ-

[34] *Ibidem*, p. 150.

[35] După unii comentatori contemporani această precedență ontologică face diferența între teologia ortodoxă neopatristică și teologia modernă, aceasta din urmă preferând, în virtutea raționalismului intrinsec, un raport invers, în care factorul ontologic e presupus de cel gnoseologic (a se vedea Aristotle Papanikolaou, *Being With God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, University of Notre Dame Press, 2006, p. 6).

ne în, dar a și înainta către; a fi *întru* Tradiție înseamnă a rămâne în credința primită și a experimenta neîncetat noutatea prezenței harului dumnezeiesc. Nici măcar atunci când e gândită drept „condiție infailibilă a Bisericii”[36], Tradiția nu acționează mecanic, nu anulează libertatea personală, capacitatea de judecată ori necesitatea deliberării. Deși condiție de posibilitate a cunoașterii lui Dumnezeu, deși putând anima mai mult de un singur subiect uman, Tradiția este, vorbind kantian, un „transcendental” dobândit cu greu, prin dreaptă credință și dreaptă viețuire, care poate fi pierdut:

> Or, dacă Tradiția este o facultate de judecare în Lumina Duhului Sfânt, ea obligă la eforturi permanente pe cei care vor să cunoască Adevărul din Tradiție: nu rămânem în Tradiție printr-o anume inerție istorică, păstrând ca pe o „tradiție primită de la părinți” tot ceea ce, prin forța obiceiului, mulțumește o oarecare sensibilitate pioasă. Dimpotrivă: prin substituirea acestui gen de „tradiții” Tradiției Duhului Sfânt care trăiește în Biserică, riscăm cel mai mult să ne găsim în cele din urmă în afara Trupului lui Hristos.[37]

Duhul Sfânt, „care trăiește în Biserică”, este cel ce asigură raportul interpersonal și sfințitor cu libertatea omului, astfel că, a ieși din comuniunea cu El, implică a ieși din Tradiție. Fără ontologia sfințeniei și fără focul îndumnezeirii, cunoașterea lui Dumnezeu, chiar când apelează la textele Tradiției, nu e decât vorbă goală. Ea reduce raportul dintre persoana umană și Dumnezeu la un raport cu relevanță culturală. Oricâtă obiectivitate s-ar găsi aici, caracterul transcendental al Tradiției Duhului Sfânt se pierde, iar cunoașterea devine *doar* cunoaștere științifică.

Cu toată noblețea ei, *cunoașterea* științifică este insuficientă pentru *înțelegerea* adevărului *kerigmei* apostolice și, în ul-

[36] Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 149.
[37] *Ibidem*.

timă instanță, a adevărului credinței. Este ca și cum ar lipsi condițiile de posibilitate pentru cunoașterea omului de știință, atunci când acesta se apleacă asupra credinței fără a avea el însuși credință. Dacă acceptăm că Tradiția nu este doar Adevărul, ci și „modul unic de a-l primi”[38], cu alte cuvinte condiția de posibilitate pentru primirea lui, atunci e inevitabil că accesul la Adevărul credinței excede puterile rațiunii pure. În cuvintele lui Lossky:

> Am putea deci defini noțiunea pură a Tradiției spunând că este viața Duhului Sfânt în Biserică, comunicând fiecărui membru al Trupului lui Hristos putința de a înțelege, de a primi, de a cunoaște Adevărul în Lumina care-i este proprie, și nu numai lumina naturală a rațiunii umane.[39]

De bună seamă că o asemenea înțelegere a Tradiției este greu de asumat până la capăt într-un discurs strict raționalist. Tribunalul rațiunii nu are nimic de judecat aici pentru că nu poate vedea mai nimic: ceea ce i se oferă fie cade în insignifianță, fie rămâne în afara câmpului său de control. A vorbi despre Duhul lui Dumnezeu înseamnă a vorbi despre ceea ce nu poate fi cunoscut nici de toți, nici doar cu puterile rațiunii. În Cuvântarea de despărțire această cunoaștere a Duhului Sfânt este tranșată fără echivoc:

> Și Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă ca să fie cu voi în veac, Duhul Adevărului, pe Care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede, nici nu-L cunoaște; voi Îl cunoașteți, că rămâne la voi și în voi va fi. (In 14, 16-17)

Acest adevăr scoate cunoașterea Duhului din raza oricărei încercări exclusiv raționale, eliminând orice posibilitate de

[38] *Ibidem*, p. 145.

[39] *Ibidem*.

cunoaștere pur obiectivă. Ceea ce revine la a spune că fără experiere a lui Dumnezeu, aroganța rațiunii lipsită de credință rămâne oarbă:

> … chiar celor ce cunosc această împărtășire de viața dumnezeiască le este greu să spună în mod obiectiv și clar ceva despre Duhul, fiindcă El nu este ceea ce noi percepem, ci acel lucrul în virtutea căruia putem percepe ceva. Am putea exprima acest lucru astfel: este greu să spunem ceva despre Duhul, fiindcă suntem în măsură să spunem ceva numai atunci când suntem în chiar locul în care este Duhul. Aici „Adevărul este Subiectivitate”.[40]

Să însemne oare că Adevărul este subiectivism, adică pură aventură singulară care nu poate fi împărtășită celorlalți, sau că Adevărul ar putea fi, de exemplu, ceva de ordin poetic? Răspunsul la această întrebare este negativ, fiindcă experiența subiectivă a Adevărului este validată de Tradiția Bisericii. Abia acordul cu învățăturile transmise de-a lungul veacurilor poate conferi autenticitate unei experiențe altfel subiective. Altfel spus, conceptul obiectivității – care e întotdeauna consensual – nu e de găsit în absența comuniunii cu sfinții Bisericii, veritabili gânditori ai Tradiției. Doar prin încrederea în ei putem afla pe Dumnezeul cel adevărat:

> Devenim creștini devenind membri ai Bisericii, *încrezându-ne* în înaintașii noștri în credință. Dacă nu putem avea încredere în faptul că Biserica L-a înțeles pe Iisus, atunci L-am pierdut pe Iisus: iar resursele erudiției științifice moderne nu ne vor ajuta să-L găsim.[41]

Adevărurile Tradiției „nu sunt adevăruri «obiective» care să poată fi apreciate și înțelese în afara Bisericii; mai degrabă ele fac parte din meditația Bisericii asupra misterului

[40] Andrew Louth, *Deslușirea Tainei*, p. 148.

[41] *Ibidem*, p. 155.

vieții ei cu Dumnezeu".[42] Chiar dacă experierea lui Dumnezeu este personală, ea nu se va transforma niciodată într-o mistică subiectivistă, fiindcă între mistică și teologia dogmatică nu există prăpastie: dogmele provin din experiența Bisericii, o depozitează și în același timp mărturisesc despre Adevăr, făcându-l posibil. Orice experiență mistică aflată în contradicție cu învățătura Bisericii nu poate vorbi despre Dumnezeul adevărat.

De fapt nici nu poate fi vorba despre o experiență autentică a lui Dumnezeu, dacă aceasta nu este dar al Duhului Sfânt, „Cel ce a grăit prin prooroci", Cel ce se află în Biserică până la sfârșitul veacurilor, Cel care purcede din Tatăl și îl face prezent pe Fiul, Cel ce pe toate le cercetează, „chiar și adâncurile lui Dumnezeu" (I Co 2, 10).

A păstra Tradiția, a fi creator întru Tradiție

Există de fiecare dată o distanță între cei ce se apleacă asupra scrierilor Părinților și autorii înșiși ai acestor scrieri. Uneori această distanță se măsoară cu instrumentele științei: cercetătorul sau teologul științific care analizează textele Sf. Tradiții recurge la instrumentele diverselor discipline, încercând să ajungă la un adevăr omologabil științific. Alteori e distanța existențială dintre sfințenia creatorilor și măsura insignifiantă a celor care le analizează urmele. Și într-un caz, și în celălalt cezura pare că rezistă și legitimează câteva întrebări: Care este diferența între creatorii Tradiției și cei pe care am putea să-i numim păstrătorii ei? E suficient să cunoști cuvintele Tradiției și să le păzești neștirbite pentru a rămâne

[42] *Ibidem*, p. 146.

corect situat, pentru a fi *orto*-dox? Ce implică, de fapt, fidelitatea față de Tradiție, păstrarea ei, și ce înseamnă a fi creator de Tradiție în Biserica lui Hristos?

Printre învățăturile pe care Tradiția le transmite se numără și *fidelitatea* față de ea însăși, necesitatea păstrării de-a lungul secolelor, de aceea putem vorbi cu legitimitate despre existența *celor ce păstrează* și transmit tradiția primită de la înaintași. La o primă și grăbită vedere aici și-ar afla rădăcinile tradiționalismul, aici și-ar găsi justificarea înghețarea și osificarea Tradiției, adică tocmai ceea ce se opune mai mult modernității și proiectului iluminist. „A păstra Tradiția" pare să însemne tocmai faptul antimodern al neieșirii din minorat, tocmai nefolosirea propriei rațiuni și a capacităților ei; reverența față de învățăturile primite de-a gata și uzul lor în cele mai diverse scopuri, inclusiv războinice, descalifică din capul locului o asemenea înțelegere, fapt ce a atras, de-a lungul timpului, critici dure la adresa Tradiției Bisericii. În această perspectivă, devine de la sine înțeles că tocmai ruperea cu o atare tradiție înseamnă libertate și umanitate.

> Tradiția sau identitatea cunoașterii lui Hristos stă în experierea continuă, aceeași și mereu nouă a iubirii Lui mai presus de cunoștință și de orice limită[43],

scria Părintele Stăniloae. În măsura în care uită acest principiu, păstrătorii (și transmițătorii) Tradiției sunt cei a căror fidelitate este mai problematică, mai expusă devierilor. Tradiționalismul fără viață, paseismul de orice fel, anacronismul idolatru etc. sunt maladii care, întrucât apar tocmai sub numele de fidelitate față de Tradiție, îi fac pe cei ce le cad

[43] Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 44.

pradă să nu le recunoască în mod obiectiv. Convinși de adevărul primit de la înaintași, precum și de atașamentul lor față de acesta, ei îl folosesc ca pe o armă, rămânând prizonierii formelor Tradiției, dar ignorând cu ușurință fondul acesteia, care este Duhul Dumnezeului cel viu. Așa arată, heideggerian spus, modul inautentic al păstrării Tradiției. Paradoxul este că tocmai maladiile păstrătorilor Tradiției sunt cele care obligă nu la renunțarea la Tradiție – opțiune facilă și foarte prezentă în istorie –, ci la corecta fidelitate față de ea. Aceasta înseamnă că fidelitatea trebuie dublată de realismul propriei măsuri, de necesitatea recăderii în „minorat": de data aceasta nu în minoratul nefolosirii propriei rațiuni, așa cum îl înțelegea Iluminismul, ci în minoratul conștiinței că nu noi suntem cei care apărăm Tradiția, ci Tradiția este cea care ne apără.

> A păstra „tradiția dogmatică" – scria Vladimir Lossky – nu înseamnă să te lipsești de formule doctrinale: a fi în Tradiție înseamnă să păstrezi Adevărul viu în Lumina Duhului Sfânt, sau, mai exact, înseamnă să fii păstrat în Adevăr prin puterea de-viață-făcătoare a Tradiției. Or, această putere păstrează reînnoind fără încetare, ca tot ceea ce vine de la Duhul.[44]

Prin urmare, păstrătorii autentici ai Tradiției sunt la rândul lor creați de Tradiție.

Pe de altă parte, *creatorii* de Tradiție sunt manifestare a excepționalului, iar nu a excepției: excepțional, fiindcă relevă de prezența lui Dumnezeu, non-excepție, fiindcă păstrează coerența cu învățăturile înaintașilor, deși creația lor nu este lipsită de noutate. Într-un anume fel, ceea ce oferă creatorii de Tradiție este ceea ce ei înșiși au primit. Ei sunt creatori numai în măsura în care au fost creați mai întâi de către Tradiție,

[44] VLADIMIR LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 153.

fiindcă nicio comunicare a Adevărului nu se poate face decât în Duhul Adevărului, cel care sfințește. Prin urmare, nu e de mirare că textele sfinților mărturisesc mai degrabă lucrarea Duhului și ascultarea față de cuvintele Părinților, decât vreun orgoliu de creator. Într-un fel, Tradiția nu este creată, ci *se* creează, sfințindu-i pe oameni.

Fidelitatea sfinților față de Tradiție este deplină, deodată cu noutatea pe care învățăturile lor o propun. E greu de înțeles, după modernitate, cum noutatea poate să nu dețină o componentă sceptică sau una nihilistă. Suntem învățați că o noutate absolută înseamnă implicit și o critică radicală a înaintașilor. Or, în cazul creatorilor de Tradiție, nihilismul nu există, nici scepticismul, noutatea având întotdeauna un caracter constructiv, nu distructiv, cu rolul de a-i înnoi pe cei ce cred. Scopul Tradiției Bisericii este sfințirea oamenilor și noutatea ei nu poate fi gândită în afara acestei înnoiri ontologice.

Am văzut că Tradiția se poate referi atât la cuvintele scrise, cât și la ceea ce s-a transmis pe cale orală de-a lungul timpului și aceasta reprezintă o tradiție a cuvântului. Pe lângă aceasta, am semnalat mai sus și tradiția tăcerii, adică modul în care tradiția cuvântului poate fi înțeleasă, interpretată doar în prezența Duhului Sfânt. În acest punct, faptul că Tradiția are cu timpul și cu trecerea timpului o înrudire fundamentală devine secundar. Ceea ce se transmite de la o epocă la alta și de la o generație la alta, purtând numele de adevăr și având importanța ei tocmai pentru că păstrează, *în ciuda curgerii timpului*, acel ceva fără de care originarul nu ar mai fi cu putință de sesizat dobândește acum o trăsătură nouă: atemporalitatea. Ceea ce face cu putință ceva de ordinul tradiției, adică al transmiterii prin timp, nu este temporal, deși se temporalizează neîncetat.

Încheind, am putea spune că distincția dintre cei ce creează și cei ce păstrează Sf. Tradiție, își pierde importanța, la fel cum diferența între sfinți și cei ce se sfințesc, fiind pe cale, e doar una de grad, nu de natură.

În loc de concluzii: înțelegerea Tradiției

Fie păstrată între coperțile cărților, fie transmisă oral, fie în timp, fie depășind timpul, Tradiția nu poate fi înțeleasă, la rigoare, într-o manieră strict raționalistă. O înțelegere tradițională (iar nu tradiționalistă) a Tradiției, întemeiată pe credința în Dumnezeul care sfințește istoria, este probabil calea cea mai adecvată. Odată asumată, ea va conduce la o experiență a Tradiției ca Sfântă Tradiție, însoțită de discursul ce se deschide către rugăciune. Inevitabil, o asemenea asumare depășește multiplicitatea complexă a tradițiilor și indică, inevitabil, către Tradiția Duhului Sfânt care locuiește în Biserică.

Dialogul cu Tradiția nu e nici mut, ca în tradiționalismul osificat, nici mulțumit cu vitalitatea unui dialog pur „literar" care să facă neîncetat apel la textele trecutului, ca în filosofia hermeneutică, ci devine viață eclezială, stând sub semnul credinței și având consecințe etice dintre cele mai importante. Tradiționalismul, tradițiile deschise de/către dialogul hermeneutic și Tradiția Bisericii constituie cele trei momente importante ale ideii de tradiție. Chiar dacă aceste momente nu se individualizează istoric într-o manieră întotdeauna lipsită de echivoc, ele rămân ca repere importante ale unei structuri ascendente de înțelegere.

Dacă Tradiția este vie, pentru că Dumnezeu este viu, înțelegerea ei schimbă discursul rațional într-unul al rugăciunii și pe măsură ce înaintează, cel care înțelege este schimbat la

rândul lui, prin harul Duhului lui Dumnezeu. În consecință, diferențele dintre păstrătorii și creatorii Tradiției se estompează: autenticii păstrători ai Tradiției rămân în lucrarea sfințitoare a Duhului, și chiar dacă nu ipostaziază noi texte sau idei, îmbogățind astfel patrimoniul credinței, ei sunt creați de dragostea lui Dumnezeu. A crea și a păstra înseamnă în mod corect a fi întru Tradiție, iar nu în afara ei, și acesta este, în fond, singurul lucru care contează pentru cel ce crede.

Filosofie și discurs de laudă în simbolul niceo-constantinopolitan[1]

Introducere

A vorbi despre filosofie în simbolul de credință pare, la prima vedere, un act hazardat. Cum să găsești exercițiul autonom al rațiunii filosofice într-un text atât de religios? Filosofia modernă – pentru care rațiunea este cuvântul de ordine și totodată singurul tribunal care are dreptul să judece și să decidă ce este și ce nu este adevărul – nu se va putea recunoaște în simbolul niceo-constantinopolitan, iar aceasta nu datorită vechimii sale – să ne amintim că filosofiile antichității sunt adeseori foarte contemporane din punctul de vedere al aporiilor pe care le ridică –, ci fiindcă nici temele, nici terminologia nu mai au astăzi relevanță filosofică. Mai mult, dacă în ciuda acestor considerații vom putea totuși sublinia influențele și articulațiile filosofice ale Crezului, apare o altă întrebare: cum e cu putință ca un text cu substrat filosofic să intre în cultul Bisericii, când se acceptă că rugăciunea

[1] Textul are la bază conferința susținută în cadrul simpozionului internațional „Credință și mărturisire; istorie și actualitate", organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, 4-6 noiembrie 2010.

e „cu mult superioară crezului”[2]? Deși răspunsul pare aparent simplu, necesitatea liturgică a simbolului de credință fiind evidentă datorită caracterului de mărturisire și de apărare în fața ereziilor, întrebarea nu dispare dacă încercăm să găsim legătura dintre aceste afirmații ale credinței și misterul liturgic.[3] Cu alte cuvinte, ea are structura paradoxului: cum e cu putință ca ceva de ordin teoretic, ca dogmele, considerate în filosofia contemporană drept cele mai radicale închideri pentru orice progres al gândirii filosofice, să se armonizeze cu ceea ce înseamnă experiența religioasă și să devină discurs de laudă, rugăciune?

Filosofie și credință

S-a discutat îndelung despre raporturile dintre credință și rațiune, despre legăturile, ca și despre divergențele dintre cele două.[4] Întâlnirea dintre filosofie și credința creștină n-a fost una perfectă, între ele cu greu putându-se vorbi despre un „mariaj

[2] Jaroslav Pelikan, *Credo. Ghid istoric și teologic al crezurilor și mărturisirilor de credință în tradiția creștină*, Polirom, Iași, 2010, p. 156.

[3] Există situații în care crezurile nu doar că au devenit, prin introducere, o componentă a cultului, ci ele își au originea în cult (*cf. ibidem*, p. 171).

[4] Vezi, de pildă, o scurtă prezentare a legăturilor şi diferenţelor dintre filosofie şi religie (din perspectiva disciplinei apologeticii), în Ioan Gheorghe Savin, *Apologetica*, vol. 1, ediție îngrijită și redactată de Radu Diac, Anastasia, București, 2002, pp. 86-106. Concluzia finală a autorului, deşi marcată de un vag spirit pozitivist, rămâne optimistă: „…între ştiinţa pozitivă, filozofie şi religie, când domeniile le sunt bine determinate, *raporturile sunt normale şi de firească şi necesară colaborare* în templul comun al ştiinţei în genere” (pp. 105-106). Pe de altă parte, prin filosofie se poate înțelege și acel *modus vivendi* practicat în monahism, și prezent ca *philosophia christiana* în viața Bisericii primare, caz în care filosofia *este* credință, iar credința *este* filosofie (vezi Picu Ocoleanu, *Harisma filozofiei duhovnicești. Introducere în genealogia teologică a monahismului creștin*, Christiana, București, 2008, pp. 235-236).

ideal".[5] Ivită în istorie ca revelația universală și adevărată a unicului Dumnezeu, creștinismul a avut de înfruntat provocările filosofiei, la fel cum trebuia să se justifice și să se apere în fața monoteismului iudaic sau a politeismelor de tot felul. Rațiunea și credința – deși nu gândite în termenii aceștia, pe care modernitatea i-a polarizat radical – poartă în spate o istorie frământată. Sintagme celebre precum „Credo quia absurdum" („Cred pentru că este absurd") – atribuită pe nedrept lui Tertulian – sau „Credo ut intelligam" („Cred pentru a înțelege"), a lui Anselm de Canterbury, sunt relevante pentru tensiunile ce trebuiau rezolvate între cele două instanțe, iar rezolvările nu s-au redus doar la argumente culturale, puterea politică având mereu un cuvânt de spus. A reduce însă la politic ierarhia dintre cele două, care s-a modificat fără încetare, cunoscând nuanțe, supremații și sclavii, atât de o parte, cât și de alta, înseamnă însă a vedea lucrurile într-o manieră improprie, deloc favorabilă adevărului. Dovadă stă istoria primelor secole creștine, când martirii preferau moartea pentru adevăr, promisiunilor veacului, înfruntând împărații, iar apologeții apelau la metodele filosofiei, chiar când o criticau vehement, pentru a susține, uimiți, o credință ce nu-și prezenta doar fascinația universalității, ci și patosul noutății îndelung așteptate. E perioada în care filosofia și credința creștină se întâlnesc pentru prima dată, în texte ce trebuiau, pe de o parte, să justifice, în fața celor necredincioși, valoarea revelației lui Dumnezeu în istorie, iar pe de altă parte, să întărească în credință pe cei care credeau, oferindu-le argumente.[6]

---

[5] Vezi Colin Brown, *Filozofia și credința creștină*, traducere de Daniel Tomuleț, Cartea Creștină, Oradea, 2000, pp. 9-11.

[6] Claudio Moreschini și Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine. De la Conciliul de la Niceea pînă la începutrile Evului Mediu*, vol. II, traducere de Elena Caraboi, Doina Cernica, Emanuela Stoleriu *et al.*,

Odată cu creștinismul, istoria va pune din nou față în față rațiunea și credința, argumentația filosofică și încrederea în relatările evanghelice. Lucrul se mai întâmplase când gândirea iudaică întâlnise marea filosofie antică, cazul cel mai celebru fiind cel al lui Filon Alexandrinul. Provocările filosofiei se dovedesc la fel de dificil de înfrânt pentru încă foarte tânăra gândire creștină, ca și rezistențele iudaismului; interesant este că și într-un caz, și în celălalt, soluția asimilării parțiale și a recunoașterii unor adevăruri incomplete pare formula cea mai fructuoasă pentru susținerea noii credințe. N-a fost însă singura soluție. Refuzul, care atrăgea după sine proclamarea noutății *absolute* a revelației, față de filosofia păgână, a reprezentat o a doua atitudine. Postura aceasta, a repudierii *in extenso* a gândirii păgâne este una radicală.

Refuzul filosofiei părea întemeiat în distincția pe care Sf. Ap. Pavel o face între „înțelepciunea lumii" și „înțelepciunea lui Dumnezeu":

> Unde este înțeleptul? Unde cărturarul? Unde e cercetătorul acestui veac? Au n-a dovedit Dumnezeu nebună înțelepciunea lumii acesteia? Căci de vreme ce întru înțelepciunea lui Dumnezeu lumea n-a cunoscut prin înțelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mântuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii. (1 Co 1, 20-21)

Multiplele referiri la puterea propovăduirii, care nu se desăvârșește în înțelepciunea din afară a cuvintelor omenești[7], culminează cu textul din Epistola către Coloseni: „Luați aminte

tomul 1, Polirom, Iași, 2004, p. 218. Pentru susținerea celui de-al doilea scop al apologiilor, vezi, de pildă, Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, traducere de Adrian Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2006, pp. 107-108.

[7] Pentru o prezentare succintă a acestei antiteze în gândirea Sf. Ap. Pavel, vezi Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers. Faith,*

să nu vă fure mințile cineva cu filosofia și cu deșarta înșelăciune din predania omenească, după înțelesurile cele slabe ale lumii și nu după Hristos" (Col 2, 8). Dacă se ține cont însă de felul în care „apostolul neamurilor" și-a rostit predica în Areopagul Atenei, în fața grecilor, făcând referire la adevăruri despre care înțelepții lor vorbiseră *deja*, atunci textele de mai sus trebuie considerate cu oarecare nuanțe, accentul căzând pe „deșarta înșelăciune din predania omenească", chiar atunci când supremația înțelepciunii lui Dumnezeu – care se manifestă ca putere pentru cei ce cred, deși ca nebunie pentru cei ce nu cred (1 Co 1, 18) – este afirmată fățiș.[8] Există însă scriitori care au preluat această atitudine în radicalitatea ei, atacând orice drept al filosofiei de a fi considerată premergătoare revelației. Cei mai importanți pentru perioada primelor veacuri sunt Tațian și Tertulian, dar refuzul filosofiei este o constantă, care poate apărea oricând.

În disputa lor contra gândirii păgâne, creștinii au fost nevoiți să recunoască totuși că, în doctrinele pe care le combăteau, se găseau multe elemente care nu contraveneau învățăturii Evangheliei. Aceste elemente creștine *avant la lettre* trebuiau considerate a avea legătură cu Dumnezeu și obligau gândirea creștină să accepte, într-o oarecare măsură, filosofia. Aceasta cu atât mai mult cu cât actul inaugural al filosofiei, mirarea (din care, după Aristotel, se naște filosofia/filosofarea), putea fi regăsit și în unele convertiri: mărturia lui Aristide, din prima apologie care s-a păstrat (*Apologia*), susținea că „armonia naturii l-a condus la unicul Dumnezeu, Care mișcă toate".[9] În această paradigmă,

Trinity, Incarnation, vol. I, Third Edition, Revised, Harvard University Press, Cambridge, Massachussetts, 1970, pp. 7-10.

[8] Vezi *ibidem*, p. 9.

[9] Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, p. 187; vezi, de asemenea, şi Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice*

filosofia nu numai că n-a fost repudiată de unii dintre Părinți (fiindcă folosită în argumentație a fost, fără îndoială, de toți!), dar ea a reprezentat, schimbată la față, chiar calea desăvârșirii creștine. Un text al Sf. Iustin susține strălucit această idee:

> … filozofia este lucrul cel mai mare și mai vrednic de Dumnezeu. Ea singură poate să ne înalțe până la Dumnezeu și să ne apropie de El, iar sfinți, cu adevărat, sunt numai aceia care-și deprind mintea cu filozofia. Ce este, însă, filozofia și pentru care motiv a fost ea trimisă oamenilor, este un lucru necunoscut de mulți.[10]

(Răspunsul la întrebarea din final o va da altundeva, unde, referindu-se la filosofia profeților și a celor ce cred în Hristos, va vorbi despre „singura filozofie sigură și aducătoare de folos”.)[11]

Cum puteau fi explicate învățăturile *bune* ale filosofiei, cele pe care gândirea creștină le-ar fi putut prelua (și le-a și preluat!) ca fiind ale ei? Probabil că cele mai importante răspunsuri sunt două: (1) filosofia greacă a fost influențată de cărțile Vechiului Testament, mai îndepărtate în timp, deci cu o autoritate mai mare (Aristobulos, Sf. Iustin);[12] și (2) prin preexistența Logosului care i-a luminat pe oameni și înainte de întrupare (Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Atenagora Atenianul).

Să remarcăm încă o dată dorința de a rosti, în termenii culturii veacului, adevărul noii credințe. Încercările de a filoso-

pînă la sfîrșitul secolului al XIV-lea, traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, București, 1995, p. 16.

[10] Sf. Iustin Martirul și Filosoful, „Dialog cu iudeul Trifon”, în *Apologeți de limbă greacă*, traducere de Teodor Bodogae, Olimp Căciulă și D. Fecioru, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 119.

[11] *Ibidem*, p. 130.

[12] Vezi Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină*, vol. 1, pp. 55-56.

fa în acord cu adevărata filosofie, presupunea preluarea unui limbaj care unora le putea părea impropriu – limbajul filosofiei elene; cu toate acestea, revelația făcuse să irumpă un adevăr pe care gândirea nu mai trebuia să-l caute, ci doar să-l formuleze, să-l așeze în cuvinte, pentru a-l face coerent și a-l exprima contemporanilor, lucru deloc facil.[13]

Această aventură filosofică n-a fost scutită nici până astăzi de critici. Adolf von Harnack a formulat acuzația de elenizare a creștinismului, referindu-se la influențele, după el nepermise, ale filosofiei grecești în creștinism, dogmele Bisericii nefiind altceva decât *„lucrarea spiritului elenic pe terenul Evangheliei* (subl. aut.)".[14] „Prin acceptarea cristologiei Logosului ca dogma centrală a *Bisericii*, doctrina Bisericii a fost ferm înrădăcinată în solul elenismului, chiar și pentru laici"[15], scrie Harnack. Acuzația, deși subliniază importanța filosofiei pentru formarea culturii creștine, e astăzi depășită, împotriva ei ridicându-se mai multe argumente dintre care cel mai important ar fi cel care susține că elenizarea nu a schimbat fondul creștinismului, de vreme ce caracteristicile mesajului creștin au rămas fundamentale.[16] În procesul contactului cu filosofia antică, gândirea creștină nu a devenit, la rândul ei, o filosofie, dovadă distanța pe care filosofii de tradiție o aveau atât față de gnosticism, cât și față de filosofia creștină pe care o disprețuiau.

> Gânditori de primă mărime, printre care Porfir și Proclos, și-au manifestat deschis dezacordul față de o filosofie, precum cea creștină,

---

[13] Vezi Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice pînă la sfîrșitul secolului al XIV-lea*, pp. 30-31.

[14] Adolf von Harnack, *Istoria Dogmei. Introducere în doctrinele creștine fundamentale*, traducere de Walter Fotescu, Herald, București, 2007, p. 30.

[15] *Ibidem*, p. 169.

[16] Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, traducere de Alexandra Cheșcu, Mihai-Silviu Chirilă și Doina Cernica, Polirom, Iași, 2009, p. 5.

> care dorea „să vorbească despre Dumnezeu" (*theologein*) chiar folosind noțiunile gândirii grecești, dar care pentru ei era iremediabil „barbară" și străină tradiției elenistice și *paideiei* sale. Chiar și Plotin a avut un comportament similar: a angajat o polemică dură cu gnosticii și, foarte probabil, cunoștea chiar și creștinismul non-gnostic, cu care, desigur, nu simpatiza.[17]

Chiar dacă revelația nu avea nevoie de filosofie, devenea evident, datorită polemicilor cu păgânii că simpla credință oarbă era insuficientă.[18] Aceasta nu va schimba faptul că teologia se va înțelege pe sine drept altceva decât discursul filosofic despre Dumnezeu, așa cum îl practicau grecii antici. Gânditorii creștini au fost obligați să-și apere credința în limbajul împrumutat de la filosofi precum Platon sau neoplatonicienii, dar aceasta a însemnat în primul rând o încreștinare a gândirii păgâne, mai degrabă decât o elenizare a creștinismului. Definiția despre plinătatea Treimii

> ... nu a însemnat raționalizarea creștinismului, ci creștinarea rațiunii, o transmutare a filosofiei în contemplație, o saturare a gândirii printr-o taină care nu este un secret de păstrat, ci o lumină inepuizabilă.[19]

Filosofie și Crez

Am afirmat că dacă ar fi să ne întrebăm cum arată filosofia Crezului, răspunsul nu ar fi deloc facil. Ce ar putea fi considerat filosofic în simbolul niceo-constantinopolitan? Răs-

[17] *Ibidem*, p. 7.

[18] *Ibidem*, p. 11.

[19] Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Lidia Rus și Remus Rus, Ed. Enciclopedică, București, 1993, p. 47.

punsul meu se va concentra pe patru direcții: dezbaterea și disputa, tematica, terminologia și, nu în ultimul rând, logica. Le voi lua pe rând.

Dezbaterea și disputa

În perioada elenistică, filosofia se învăța prin lectura marilor clasici ai școlii, lucrul pe texte, precum și prin dialogurile personale dintre profesor și discipol. Erau vizate trei domenii, pentru un învățământ complet: logica, fizica și etica. Acest învățământ cu caracter ezoteric, în care se căuta înțelepciunea și se dezvăluia, de asemenea, filosofia personală a maestrului, era precedat de o inițiere în istoria filosofiei și de un curs despre doctrina școlii.[20] Acesta din urmă conta tocmai pentru că disputele filosofice dintre diferite școli erau foarte frecvente. Caracterul polemic e atât de important pentru perioada elenistă, încât chiar producția textelor filosofice este declanșată adeseori de zgomotele dezbaterilor contradictorii, care le și invalidează în ochii unor contemporani. Rivalitatea

> ... este atât de caracteristică, încât, în ce mă privește – afirmă Henri-Irénée Marrou –, am crezut că o pot regăsi, latentă sau manifestă, tot atâta timp cât persistă sau reapare tradiția clasică născută în antichitate, fie că e vorba de Gallia semibarbarizată din secolul al V-lea, când lui Sidonius Apollinaris îi răspunde Claudianus Mamertus, fie de renașterea noastră din secolul al XII-lea, când culturii filosofice a unui Abélard i se opune unanismul (*sic*!), cu totul literar, al unui Saint Bernard.[21]

---

[20] Vezi pentru o descriere detaliată în educația din perioada Antichității grecești Henri-Irénée Marrou, *Istoria educației în antichitate: Lumea greacă*, vol. I, traducere de Stela Petecel, Meridiane, București, 1997.

[21] *Ibidem*.

Cum această prezență a disputelor se remarcă adeseori și în istoria teologiei, iar perioada sinoadelor ecumenice nu face excepție, ci dimpotrivă, nu este deloc hazardat să subliniem că ea păstrează caracterul culturii antice, atât de îndatorată școlilor filosofice. De altfel a fost deja remarcată structura filosofică a disputelor sinoadelor de dinainte de Niceea, la care participau activ – pentru clarificarea problemelor de credință –, nu doar episcopi, ci și un mare număr de laici și de preoți.[22] Multe din aceste dezbateri își organizau dialogurile mai degrabă „după modelul școlilor filosofice", decât după cel al întâlnirilor de la nivelul puterii de stat[23], în timp ce pasiunea pentru idei era, după cum semnala Constantin Noica, de-a dreptul copleșitoare:

> Acolo, în Roma cea mică întemeiată de primul împărat creștin, avea să se întîmple ceva fără precedent în antichitate și de necomparat cu oarbele încrîncenări nordice: timp de 450 de ani, întregi mase de oameni anonimi (și nu numai spiritele conducătoare) aveau să se bată *pentru idei*. Disputele medievale de mai tîrziu, de la Sorbona, aveau să rămînă, pe lîngă luptele Bizanțului, un simplu spectacol, ca turnirurile cavalerești. Aici, în Bizanț, era pasiune și curgea sînge în numele ideilor.[24]

Simbolul de credință niceo-constantinopolitan poartă urmele acelor dezbateri cu adevărat filosofice, fapt evidențiat în continuare de tematica și terminologia lui.

---

[22] Lewis Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Forth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 86.

[23] *Ibidem*.

[24] Constantin Noica, *Modelul cultural european*, Humanitas, București, 1993, p. 69.

Tematica

Pentru a surprinde tematica simbolului niceo-constantinopolitan, trebuie să subliniem modelele de gândire care caracterizează gândirea niceeană, modele ce vor sta ulterior la baza modului în care Ortodoxia este înțeleasă.[25] În primul rând e de subliniat paradoxul unității și diversității în Dumnezeu, adică raportul dintre unicitatea ființei și treimea ipostasurilor, Dumnezeu fiind înțeles ca o singură ființă în trei ipostasuri;[26] această temă a monoteismului creștin, care depășește atât politeismul cât și henoteismul este una dintre temele pe care astăzi le-am denumi mai degrabă „teologice", dar care, pe atunci, făcea obiectul speculațiilor filosofice (să nu uităm că tema transcendenței zeului este o temă platoniciană).[27] Creștinismul a refuzat *mythos*-ul în favoarea *logos*-ului, adică a asumat, în lupta dintre Dumnezeul filosofilor antici și zeii miturilor păgâne pe cel dintâi. Apoi, într-un al doilea pas, l-a transformat în Dumnezeul credinței, dovedind că El este cu totul altfel decât și-l imaginaseră filosofii, dar fiind totuși ceea ce ei descoperiseră. Această ultimă transformare presupune două momente: (i) transformarea Dumnezeului care se raportează în mod esențial numai la sine în Dumnezeul relației; și (ii) dovedirea că gândirea pură „care se gândește numai pe sine" (Aristotel) este, de fapt, dragos-

[25] Pentru a ilustra modelele de gândire ivite odată cu conciliul de la Niceea, vezi Lewis Ayres, *Nicaea and its Legacy*, pp. 236-341.

[26] Vezi John Meyendorff, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, traducere de A. Stan, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 243.

[27] Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, p. 39.

te.[28] Firește, Dumnezeul relației înseamnă mai întâi de toate monada tripersonală.[29] Chiar dacă această idee e anunțată în filosofia neoplatonică, făcându-i pe unii comentatori să considere că originalitatea paternității ei nu aparține lui Grigore de Nazianz și Grigore de Nyssa, ci lui Porfir (din *Oracolele caldeene*)[30], Părinții Capadocieni nu ezită să refuze ierarhia sistemului lui Plotin și emanantismul acestuia, chiar atunci când apelează la anumite concepte din neoplatonism pentru a ilustra „unele din atributele celor trei ipostasuri ale Treimii" și a preciza „legile menite să reglementeze raporturile lor reciproce".[31] Un exemplu este similitudinea dintre faptul că Intelectul lui Plotin emană din Unu în afara oricărei temporalități (*Eneade*, V, 1, 6), iar la Sf. Grigore de Nazianz Fiul se naște din Tatăl din veșnicie, deci tot în afara temporalității, ceea ce poate sugera nu atât influența, cât confirmarea doctrinei ortodoxe într-o doctrină filosofică, după cum sugerează Claudio Moreschini;[32] de asemenea, când Sf. Vasile afirmă că Duhul Sfânt transmite viața divină, această afirmație corespunde unei idei a lui Plotin conform căreia Intelectul, ca și Unul-Binele fac același lucru.[33]

[28] Această descriere apare în Joseph Ratzinger, *Introducere în creștinism. Prelegeri despre Crezul apostolic*, traducere de Mihăiță Blaj, Sapientia, Iași, 2004, p. 102.

[29] Încă de la Sf. Atanasie cel Mare a fost subliniată divinitatea Fiului și unitatea ontologică dintre Tatăl și Fiul. Vezi Jonathan Hill, *Istoria gândirii creștine. Istoria fascinantă a marilor gânditori creștini și contribuția lor la modelarea lumii așa cum o știm*, traducere de Timotei Manta, Casa Cărții, Oradea, 2007, p. 69.

[30] Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, pp. 521-522.

[31] *Ibidem*, p. 522.

[32] *Ibidem*, p. 562.

[33] A se vedea *Eneade*, V, I, 2 și VI, 9, 9, *apud ibidem*, p. 513.

În al doilea rând întâlnim o tematică filosofică atunci când e luat în discuție modelul cosmologic care articulează, spre deosebire de gândirea greacă, diferența radicală dintre Creator și creație și aducerea lumii de la neființă la ființă, așa-numită creație *ex nihilo*, subliniind totodată importanța hristologiei pentru ceea ce va urma în dezbaterile viitoarelor sinoade ecumenice. „Tatăl Atotțiitorul, făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute", după cum spune Crezul, este cel care a făcut lumea nu dintr-o materie preexistentă și veșnică, ci din nimic. Teofil al Antiohiei, de pildă, critică doctrina platonică a modelului lumii, argumentând că dacă și materia ar fi nenăscută, atunci monarhia divină ar fi periclitată.[34]

> Dumnezeu este necreat și prin urmare incoruptibil prin natură; dacă și materia ar fi necreată, ar fi de asemenea incoruptibilă și, prin urmare, egală lui Dumnezeu. În sfârșit, Dumnezeu nu ar fi făcut nimic măreț, dacă ar fi creat lumea dintr-o materie preexistentă: El nu ar fi fost diferit de un creator uman, care creează ce dorește dintr-o materie care îi stă la dispoziție.[35]

Nu în ultimul rând, ar trebui să evidențiem rolul antropologiei care se ivește odată cu întruparea Fiului lui Dumnezeu și cu credința în înviere și care va sta la baza modului de viețuire creștină, al asemănării cu Dumnezeu după măsura omului.[36]

---

[34] *Către Autolic*, II, 10.

[35] Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, pp. 77-78.

[36] Tema asemănării cu zeul este ea însăși platoniciană și apare în *Theaitetos* 176 b, unde se subliniază atât legătura ei cu înțelepciunea, cât și imposibilitatea dispariției răului: „Dar, Theodoros, nu e cu putință ca cele rele să piară, căci este nevoie să existe întotdeauna ceva opus binelui și nici nu pot sta împreună cu zeii, așa că dau de nevoie târcoale firii muritoare și locului acestuia. De aceea, și trebuie să încercăm să fugim de aici într-acolo cât mai repede.

Așteptarea învierii morților și „viața veacului ce va să fie" implică ontologia platoniciană a participării, pe care Clement al Alexandriei o regăsește în cartea Facerii 1, 26, distingând între chip și asemănare: dacă chipul reprezintă faptul că omul a primit de la Dumnezeu logosul, potențialitatea de a deveni asemenea lui Dumnezeu, asemănarea înseamnă lucrarea virtuților și actualizarea chipului.[37] Această temă va continua cu Origen, Grigore Taumaturgul, Sf. Atanasie, Sf. Vasile cel Mare[38] și va deveni o constantă a antropologiei creștine. Asemănarea va însemna lucrarea virtuților, adică purificarea de patimi, pe care Sf. Grigore de Nazianz o va accentua într-un mod eminent, folosind numeroase expresii: „a deveni Dumnezeu", „imitarea lui Dumnezeu", „a se întâlni cu Dumnezeu", „a fi în comuniune cu Dumnezeu", „înrudirea cu Dumnezeu", „a se uni cu Dumnezeu", „a se apropia de Dumnezeu" etc.[39] Necesitatea purificării, ce devine o condiție a teologhisirii, trimite la *Phaidon*-ul lui Platon, subliniind încă o dată importanța pe care filosofia o are pentru învățătura creștină.[40]

Terminologia

Terminologia folosită în simbolul de credință este, de asemenea, concludentă pentru evidențierea influențelor filoso-

Or, fugă înseamnă a deveni, după putință cât mai asemănător divinității, după cum asemănare înseamnă a deveni drept și sfânt cu înțelepciune" (Platon, *Theaitetos*, 176 a-b, în *Opere*, vol. VI, traducere de Sorin Vieru, Marian Ciucă, Constantin Noica, Elena Popescu, ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, pp. 159-298).

[37] Vezi Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, p. 122.

[38] *Ibidem*, p. 537.

[39] Vezi *ibidem*, p. 536.

[40] Pentru Platon purificarea nu era doar condiția cunoașterii, ci cunoașterea însăși era „un mijloc de purificare" (vezi *Phaidon*, 69 c, în Platon, *Opere complete*, vol. II, ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, Humanitas, București, 2002, p. 168).

fice. Termenii cei mai importanți, care de altfel au și făcut istorie, nu doar în sensul tradiției ortodoxe, ci și în cercetarea teologică, sunt *ousia*, *homoousios* și *hypostasis*. Nu intenționăm să intrăm în istoria disputelor primelor două sinoade, o istorie extrem de sofisticată[41], ci doar să subliniem importanța filosofică a acestor cuvinte.

Ousia a fost folosit la Niceea pentru a sublinia identitatea ontologică dintre Fiul și Tatălu în expresia *ek tes ousia tou Patros*, care înseamnă „din ființa Tatălui". *Ousia* este un termen pe care Aristotel îl definește în *Categorii*, tot acolo unde definește și substanțele (*ousiai*) secunde[42] și înseamnă „esență". Termenul a fost curând vulgarizat, însemnând „atribut" sau „categorie", dar în contextul simbolului de credință el subliniază identitatea de natură, ființa comună a Tatălui și Fiului. Chiar definită astfel pentru a contracara subordinaționismul lui Arie, *ousia* a fost gândită ca incognoscibilă și intangibilă de către Părinții greci.[43]

Homoousios, care înseamnă „deoființă", reprezintă din punct de vedere terminologic o mare noutate pentru doctrina creștină, nefiind un termen prezent în Scripturi, dar conținând ideea fundamentală a identității ontologice. Din punct de vedere filosofic el are înțelesul de membru al unei clase.[44] În secolul al II-lea, gnosticii îl folosesc cu înțelesul de

---

[41] A se vedea Lewis Ayres, *Nicaea and its Legacy*.

[42] Vezi Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* (= Dogmatica), traducere de Vasile Răducă, Anastasia, București, f.a., pp. 80-81. Vezi, de asemenea, și Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, pp. 583-584.

[43] Michael Prokurat, Alexander Golitzin și Michael D. Peterson, *Historical Dictionary of the Orthodox Church*, Scarecrow Press, Lanham, Md., & London, 1996, p. 34.

[44] Vezi o scurtă istorie a termenului în Lewis Ayres, *Nicaea and its Legacy*, p. 94.

„a avea același statut ontologic", referindu-se la emanațiile primului principiu, deși pentru creștini acest termen avea un înțeles oarecum *materialist*. În context teologic, *homoousios* apare în cearta dintre cei doi Dionysius, al Romei și al Alexandriei (cca. 260); Dionysius al Romei susținea că Tatăl și Fiul sunt *homoousios*, ceea ce nu însemna pe atunci o unitate a lui Dumnezeu în două ipostasuri, ci doar faptul că Fiul se împărtășește din Dumnezeire. Conciliul care l-a depus pe Paul de Samosata, a refuzat termenul de *homoousios* pe care Paul îl folosea pentru a sublinia apropierea dintre Dumnezeu și Cuvânt (perceput iarăși ca materialist). Arie a refuzat termenul, înainte de sinod, asumând că implică o diviziune materialistă în Dumnezeu.[45] Acest termen a fost preluat însă de gândirea ortodoxă și făcut capabil să exprime adevărul antinomic al identității de natură, deodată cu diferența personală, a Dumnezeului-Treime.

Termenul de *hypostasis*, „ipostas", a fost folosit pentru prima dată în context trinitar de către Origen, el fiind la origine un termen cu ascendență aristotelică și stoică.[46] *Hypostasis* înseamnă entitate individuală, înțeles preluat și susținut apoi de capadocieni, „chiar dacă nu are încă pe deplin accepțiunea pe care o va avea începând de la Plotin, cea de substanță individuală care este cauză a substanței succesive acesteia".[47] Oricum, atât la Plotin, cât și la Origen termenul este folosit în mod analog, pentru a exprima fie cele trei principii me-

[45] *Ibidem*.

[46] Se pare că stoicismul ar fi introdus termenul de *hypostasis* în terminologia filosofică (vezi Paul Aubin, *Plotin et le Christianisme*, Beauchesne, Paris, 1992, p. 139, *apud* Ciprian Vidican, „Evanghelie și cultură în disputele teologice ale secolului al IV-lea", teză de doctorat, Universitatea Babeș-Bolyai, 2010, p. 41.

[47] Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, p. 132.

tafizice (Unul, Intelectul și Sufletul lumii la Plotin), fie Triada divină (Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, la Origen). Ceea ce trebuie remarcat este faptul că dacă în sistemul plotinian triada presupunea o ierarhie și o subordonare, în dezvoltarea învățăturii ortodoxe, la Părinții Capadocieni, egalitatea dintre ipostasurile Treimii va fi subliniată cu fermitate.

Logica

Logica simbolului de credință reprezintă o noutate față de logica aristotelică fiindcă încalcă principiul non-contradicției, în măsura în care Dumnezeu este și unitate și Treime, în același timp și sub același raport. De altfel sabelianismul modalist care susținea că Dumnezeu se manifestă când ca Tată, când ca Fiu sau Duh Sfânt, fiind unul singur, dar apărând sub chipuri diferite, era cu mult mai logic, din punct de vedere filosofic, decât doctrina simbolului niceo-constantinopolitan. În acest punct, filosofia simbolului este novatoare. La Niceea are loc o fractură culturală care, după Constantin Noica, stă la baza culturii europene:

> … cultura europeană se naște printr-o categorică *ruptură*: față de natură în primul rînd, față de rațiunea obișnuit cunoscătoare, în al doilea rînd, și în ultimul rînd față de antichitate. Se naște anume în anul 325 al erei noastre, la Niceea.[48]

Noutatea e dată de apariția gândirii antinomice, a cărei unicitate a fost pusă în evidență, de către Lucian Blaga. *Eonul dogmatic*[49], chiar dacă nu e interesat decât de structura logică a dogmei, refuzând cu obstinație orice realism ontologic, a reușit să sesizeze că în raport cu gândirea antică, or-

[48] Constantin Noica, *Modelul cultural european*, p. 64.

[49] Vezi Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, în *Trilogia cunoașterii*, ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, Minerva, București, 1983.

ganizată după logica aristotelică, aduce o noutate absolută în istoria gândirii înseși. Noutatea e veritabilă, demonstrează Blaga, de vreme ce dogma își menține diferența atât față de paradoxurile gândirii extrem orientale (vezi felul în care este gândit Tao, într-o deplină libertate față de principiul non-contradicției), cât și în raport cu alte tipuri de paradoxii metafizice. Noica subliniază și el magnitudinea antinomiilor:

> Antinomiile lui Kant sau paradoxele logicii matematice de astăzi sunt anemice și sunt inocența speculativă însăși, față de „paradoxele" care s-au pus în joc atunci. De altfel primele rămîn înghețate în contradicțiile lor, în timp ce paradoxele de atunci au impus drept adevăr *contradicția vie*, tensiunea aceea spirituală care, desacralizată pînă la urmă, avea să facă posibilă și să dea sens culturii noastre.[50]

Blaga observă un lucru interesant și anume că în istoria sinoadelor ecumenice, atunci când în dispută s-au aflat o poziție rațională, oarecum explicabilă filosofic, și una supraratională, adică antinomică, câștig de cauză a avut întotdeauna aceasta din urmă. În privința dogmei Sf. Treimi – care poate fi luată ca exemplu pentru modelul gândirii dogmatice – analiza lui Blaga este pe cât de riguroasă, pe atât de rafinată. A rosti într-o istorie culturală postaristotelică această propoziție, că Dumnezeu este unic și totuși Treime, pare la prima vedere a cocheta cu nonsensul. Cum altfel ar putea fi catalogată această ciudată matematică în care între unu și trei se pune semnul egalității? În istoria gândirii creștine antinomia dogmatică e un tip special de gândire – pe care Blaga avea să-l numească „ecstatic", termen ce desemnează faptul ieșirii în afara funcțiilor logice ale intelectului. Atenția blagiană a sesizat de asemenea că tensiunea care traversează semnul egalității între unu și trei, *pare* diminuată de folosirea conceptelor ființă

[50] CONSTANTIN NOICA, *Modelul cultural european*, pp. 70-71.

și persoană. Spunem „pare” fiindcă în realitate avem de-a face cu două concepte care nu pot fi scindate, pentru că sunt solidare: persoana nu poate fi gândită în afara ființei, la fel cum ființa fără recursul la ipostas/persoană, devine pură vacuitate. Apelul la această falsă distincție nu reprezintă pentru Blaga o încercare a Părinților de a masca antinomia, pentru a-i acorda coerențe pe care altfel nu le-ar avea; ci este felul în care misterul divin, pe care ei vor să-l reprezinte, transfigurează antinomia, ce poate fi de acum înainte denumită „antinomie transfigurată”.

Blaga nu a tras niciodată consecințele ontologice ale analizei sale, fiind interesat doar de noutatea formală a gândirii antinomice, pentru a o folosi, de altfel, în propriul lui sistem filosofic. Însă pentru sfinți ca Atanasie cel Mare, Grigore de Nazianz, Grigore de Nyssa și Vasile cel Mare și pentru Tradiția ulterioară a Bisericii, lucrurile nu s-au oprit niciodată aici. Fiindcă dogmele nu sunt decât desfășurarea revelației dumnezeiești în istorie, ale aceluiași Duh care a insuflat scrierea Scripturilor, adică sunt mărturii care dețin același rol transcendental (a se înțelege termenul chiar în sensul *Criticii rațiunii pure* a lui Kant) ca și Scripturile. Dacă ar fi să ne întrebăm, kantian, care sunt condițiile de posibilitate ale experienței cunoașterii lui Dumnezeu, am vedea că textele revelației, care cuprind deja gândirea dogmatică desfășurată ulterior, reprezintă tocmai aceste condiții.

> Dacă Adevărul ca și comuniune nu trebuie despărțit de ontologia vieții – scrie mitropolitul Ioannis Zizioulas – atunci dogmele sunt în principal afirmații *soteriologice*; obiectul lor este să elibereze chipul originar al lui Hristos, Adevărul, de distorsiunile unor erezii, pentru a ajuta comunitatea Bisericii să păstreze neatinsă imaginea autentică a lui Hristos-Adevărul și să trăiască în și prin această prezență a Adevărului în istorie. Intenția lor ultimă este *să conducă*

(subl. m., N.T.) la părtășia cu viața lui Dumnezeu, să facă astfel încât Adevărul să fie comuniune și viață.[51]

Am făcut sublinierea de mai sus pentru a arăta că rolul dogmelor nu este unul autonom lor, ci unul de deschidere către experiența eclezială. În acest punct putem afirma că rolul simbolului de credință nu este cel de a releva o nouă filosofie, ci – prin deschiderea pe care antinomia o reclamă, trimițând către o experiență mai profundă decât cea a gândirii formale – de a se transforma în discurs de laudă, în rugăciune, pentru a se împlini în experiența liturgică, ascetică și mistică a Bisericii.

În loc de concluzii: discursul de laudă

Crezul a fost introdus în liturghie spre sfârșitul secolului al V-lea. Nu ne interesează aici cauzele istorice ale acestei modificări, ci ceea ce face legătura între mistagogia liturgică și logica simbolului de credință. În opinia noastră, acest lucru se datorează, ca și în cazul altor dogme, antinomiei care trimite dincolo de logica rațiunii autonome, către taina Dumnezeului incomprehensibil. Din punct de vedere logic, formulele dogmatice conțin în ele însele deschiderea către o experiență superioară cunoașterii intelectuale discursive. Cu toate acestea, o asemenea experiență nu este una naturală, ci se întemeiază pe revelație. Altfel, în absența oricăror repere, experiența apofatică ar putea fi o experiență impersonală, dintr-o mistică necreștină. Depășirea apofatică păstrează direcția indicată de dogme și, chiar dacă realizează o depășire radicală, *ea nu are loc într-un sens aleatoriu sau relativ*, ci între hotarele revelației dumnezeiești. Gândirea dogmatică, adică gândirea

[51] Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, traducere de Aurel Nae, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 126.

antinomică (Blaga), sinonimă cu „regula nonopoziției", structurează folosirea negațiilor apofazei, excluzând „orice tentativă de a reduce Trinitatea ipostaselor la o Unitate primordială transpersonală".[52] Teologia apofatică sau teologia mistică este „o spiritualitate care exprimă o atitudine doctrinară"[53], după cum scrie Vladimir Lossky. Categoriile sacrului *a priori*[54], ale numinosului supradogmatic îi sunt străine. Fără depășirea afirmațiilor, rămânând doar la cuvinte și înțelesuri, le idolatrizăm, „socotindu-le pe ele drept Dumnezeu".[55]

Prin urmare, fără a se transforma în discurs de laudă, fără a deveni experiență liturgică, Crezul nu poate fi decât mărturia unui mod de gândire marcat de diverse școli filosofice; cu alte cuvinte o simplă filosofie „din afară", iar nu una a Revelației. Dar în calitate de adevăr al credinței, el își dezvăluie legătura intimă cu misterul Dumnezeiesc prin prezența antinomiei. Aceasta nu înseamnă că orice antinomie din istoria culturii este dumnezeiască, ci că taina lui Dumnezeu nu poate fi exprimată în cuvinte care să o evite. Iar simbolul niceo-constantinopolitan, prin plasarea lui în Sfânta Liturghie, își dovedește afinitatea profundă cu experiența eclezială, transformându-se din discurs „teoretic" în discurs de laudă, mistagogic.

---

[52] Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 19.

[53] Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 35.

[54] Este într-adevăr dificil de luat în considerare fără rest un *a priori* de felul sacrului, după cum propune Rudolf Otto, cât timp posibilitatea experienței apofatice se datorează inițiativei Duhului Sfânt. Chiar dacă religia „nu trăiește din postulate", ea nici nu poate urca la cele incomprehensibile în absența postulatelor credinței. Vezi Rudolf Otto, *Sacrul* (= Homo religiosus), traducere de Ioan Milea, Dacia, Cluj-Napoca, 1996, p. 151.

[55] Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, prefață de pr. prof. Ilie Moldovan, antologie, studiu introductiv și note de Sandu Frunză, Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p. 96.

3.

PARADOXURI CULTURALE

Cioran și Dumnezeul paradoxurilor[1]

Insolent față de absolut, necredincios care-i convertește pe alții la credință[2], locuitor al paradoxului și filosof al excesului[3], Cioran rămâne un gânditor religios „aproape fără vrere"[4], într-un „prizonierat" fertil pentru scriitura sa. Aici, în apropierea lui Dumnezeu, se simte „pe terenul său";[5] de altfel, a fi religios chiar așa s-ar defini: a te putea lipsi de credință, dar nu de Dumnezeu.[6] Aceasta nu înseamnă că ata-

[1] Textul reprezintă varianta românească a studiului „Cioran et le Dieu des paradoxes", *Alkemie. Revue semestrielle de littérature et philosophie* 6 (2010), traducere din română de Mihaela-Gențiana Stănișor, pp. 164-173.

[2] Într-adevăr, Jean François-Ravel îl numea inspirat *„incredule convertisseur"*, *apud* Dan C. Mihăilescu, *Scriitorincul*, Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 45.

[3] Pentru o ilustrare a importanței excesului în gândirea lui Cioran, a se vedea Nicolae Turcan, *Cioran sau excesul ca filosofie* (= Paradigme), cuvânt înainte de Liviu Antonesei, Limes, Cluj, 2008.

[4] Simona Modreanu, *Cioran sau rugăciunea interzisă*, Junimea, Iași, 2003, p. 188.

[5] Fernando Savater, *Eseu despre Cioran*, Humanitas, București, 1998, p. 78.

[6] Emil Cioran, *Amurgul gândurilor*, Humanitas, București, 1991, p. 13. Cu alte cuvinte, după cum scrie și Marta Petreu, Cioran este „un religios, dar unul necredincios", deși nu i se pot nega anumite „urme de credință" (vezi Marta Petreu, *Despre bolile filosofilor. Cioran*, Biblioteca Apostrof/Polirom, Cluj-Napoca/Iași, 2008, pp. 57, 65).

curile antireligioase nu abundă, însă pentru Cioran acest lucru face parte din dialectica *firească* a raporturilor cu Divinitatea. De aceea, în textul de față încerc să acreditez ideea că oricât de virulente ar părea, aceste atacuri anti-divine sunt mereu contrabalansate de afirmații care, chiar dacă spuse cu jumătate de gură, realizează structuri paradoxale cu valențe asemănătoare antinomiilor din dogmatica creștină. Prin paradox, Cioran „înființează" un Dumnezeu care e mai mult decât simplul concept metafizic, la fel cum apofatismul Sf. Dionisie Areopagitul îl dezvăluie pe Cel „mai presus de ființă", a cărui natură incognoscibilă rămâne învăluită în întunericul supraluminos, dar a cărui experiență devine posibilă pentru omul care crede. Cum pentru scepticul din Rue de l'Odéon experiența divinului e mai degrabă una a absenței, ceea ce paradoxul reușește să realizeze este tocmai crearea, sub numele de „Dumnezeu", a unui loc al așteptării născut din tensiunea contradicției, în care, eventual, Dumnezeul cel viu s-ar putea revela. Chiar dacă absența divină va constitui dominanta gândirii religioase cioraniene, nu e mai puțin adevărat că, prin intermediul paradoxului, Dumnezeul cel viu va apărea în frânturi, fragmente de idei, fascinații, anticipări etc. care vor depăși simplul concept al divinului, ridicându-se la fervoarea și temperatura vieții.

„Crearea" lui Dumnezeu

Este însă posibil ca Dumnezeu să fie creat *de jos în sus*? Lipsit de admirație față de silogismele logicii, preferându-le pe cele ale amărăciunii, Cioran nu ezită să aducă dovezi în favoarea existenței acestui Dumnezeu făcut de om. Numai că, de această dată, locul argumentelor este luat de exemple ale ma-

nifestării sublimului: muzica, credința și intensitatea strigătului disperării.[7] Muzica devine un argument fiindcă Dumnezeu este ceva de ordinul unei „halucinații sonore"[8] care durează cât timp răsună acordurile muzicale. Gânditor antisistematic și paradoxal, Cioran preferă în locul unei demonstrații logice afirmația frustă:

> … Și când te gândești că atâția teologi și filosofi și-au pierdut zilele și nopțile în căutarea argumentelor pentru existența lui, uitând singurul argument valabil: Bach.[9]

Dumnezeu apare astfel într-o existență momentană, cu un statut ontologic precar, creat de jos în sus, de către om. Un Dumnezeu post-estetic, căpătând viață prin frumusețea muzicală, un Dumnezeu mai apropiat de Dumnezeul cel viu, decât de Dumnezeul filosofilor, dacă ar fi să ne raportăm la celebra distincție pascaliană, dar cu toate acestea mai mult o creație a omului – cu toate că nuanța contradictorie a unui Dumnezeu obiectiv nu absentează nici ea: „Dacă e cineva pe lumea asta care să-i datoreze totul lui Bach, acela e Dumnezeu"[10], scrie Cioran, nu fără umor, după ce susținuse excesiv în același loc că fără muzicianul german obiectul teologiei nu ar exista, Facerea ar fi o simplă ficțiune, iar neantul ar fi cu totul și cu totul necesar.

În aceeași ordine de idei, credința are, în hermeneutica sceptică a lui Cioran, același rol de înființare a divinului. Exemplul – care se dovedește și de această dată important în defavoarea argumentului – este dat de asceza călugărilor unei mânăs-

[7] Vezi Nicolae Turcan, *Cioran sau excesul ca filosofie*, pp. 254-256.

[8] Emil Cioran, *Silogismele amărăciunii*, traducere de Nicolae Bârna, Humanitas, București, 1992, p. 75.

[9] Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, Humanitas, București, 1991, p. 79.

[10] Emil Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 94.

tiri. Rugăciunile lor ar fi fără sens dacă Dumnezeu n-ar exista, ele îl obligă să existe, chiar atunci când se adresează nimănui, când nu sunt decât niște iluzii. Călugării, acești posesori ai misterului, „singurii *adevărați* pe care i-am întâlnit vreodată”[11] – subliniază admirativ Cioran – îl înființează așadar pe Dumnezeu prin rugăciunile și asceza lor. De altfel chiar și strigătul unui necredincios către Dumnezeu are aceeași putere de a-i conferi o existență momentană: „Când strig: Doamne!, atâta timp cât durează strigătul meu, El *există*. E suficient: ce mi-aș putea dori mai mult?”.[12]

Ambivalent și paradoxal, Cioran știe, așadar, că Dumnezeu poate prinde viață în situații limită, acolo unde se întâlnește sublimul muzicii, asceza intensă sau disperarea. În plus, și e ceea ce încercăm să demonstrăm în acest text, chiar folosirea paradoxurilor alcătuite din recursul la afirmații sau negații excesive cu privire la Dumnezeu, îi conferă acestuia același statut de existență momentană, supraconceptuală, ca o chemare la viață.

Paradoxuri despre divin

Paradoxul are în gândirea lui Cioran un rol predominant estetic[13], afirmație valabilă și pentru fragmentele ce se referă la Dumnezeu. Cu toate acestea, dacă ne amintim că în raportul dintre gândire și viață, raport dezvoltat întotdeauna într-o contradicție, Cioran ia partea vieții, vom putea înțelege de ce

[11] Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, traducere de Irina Mavrodin, Humanitas, București, 2002, p. 153.

[12] Emil Cioran, *Caiete*, vol. II, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, ediția a II-a, Humanitas, București, 2005, p. 70.

[13] Vezi Nicolae Turcan, *Cioran sau excesul ca filosofie*, p. 27.

funcția paradoxului este, tocmai în baza contradicției pe care o avansează, și aceea de a surprinde viața. Dacă suferința este o premisă pentru gândire, gânditorul „organic și existențial" fiind preferat oricărui filosof abstract[14], nu e mai puțin adevărat că paradoxul devine cel mai adecvat mod de descriere a vieții. Iar în diatribele populate cu admirații secrete pe care Cioran le proferează împotriva (și în favoarea!) lui Dumnezeu, acest mod de asumare a contradictoriului devine cu atât mai important cu cât se aseamănă căii apofatice din Tradiția Bisericii care încearcă să ajungă la Dumnezeul cel viu prin negații, lăsându-l, totodată, pe Dumnezeu să ajungă la om (această a doua parte fiind, la Cioran, inexistentă).

Dumnezeul lui Cioran are, am putea spune, multe nume.[15] În primul rând, este susținută ideea gnostică a unui demiurg rău, a unui Dumnezeu incompetent care, chiar dacă ar fi vrut, n-ar fi putut crea o lume mai bună.[16] Este unul dintre cele mai puternice atacuri la adresa divinității, care conduce la concluzii exegetice la fel de radicale: Cioran nu l-a întâlnit pe Dumnezeu, scrie Sylvie Jaudeau, ci el a întâlnit răul.[17] În al doilea rând, Dumnezeu a devenit nefolositor: chiar dacă a făcut cândva multe victime, printre cei care i s-au dedicat cu patos, renunțând la propria lor viață, el și-a pierdut puterea de a fascina, dovadă că nu se mai pierd vieți în numele lui, așa cum se întâmpla în creștinismul timpuriu, în epoca martirilor. Un fel de boală

[14] EMIL CIORAN, *Pe culmile disperării*, Humanitas, București, 1990, p. 32.

[15] NICOLAE TURCAN, *Cioran sau excesul ca filosofie*, pp. 245-246.

[16] Vezi WILLIAM KLUBACK și MICHAEL FINKENTHAL, *Ispitele lui Emil Cioran*, traducere de Adina Arvatu, C.D. Ionescu și Mihnea Moise, Univers, București, 1999, pp. 166-168. Aceeași explicație a legăturii dintre existența răului și dualismul gnostic o găsim în SYLVIE JADEAU, *Cioran ou le dernier homme*, José Corti, Paris, 1990, p. 13.

[17] SYLVIE JADEAU, *Cioran ou le dernier homme*, p. 212.

„de care te crezi vindecat pentru că nu mai moare nimeni din cauza ei"[18], așa sună definiția cioraniană. În fine, fără a epuiza pletora numirilor divine cioraniene, „Marele Amărât"[19] este aruncat în definiții complet anihilante, fiind echivalat cu vidul („starea de *eu* a neantului"[20], „abis privit de jos"[21]) și trecut apoi în rândul „foștilor": „Pentru mine Vacuitatea e totuna cu ce era fostul Dumnezeu".[22]

Chiar dacă negațiile sunt atât de radicale, lupta cu Dumnezeu este mult mai amplă și subîntinde și neașteptate nuanțe afirmative. E adevărat, că Cioran afirmă arareori tranșant, atunci când e vorba de Dumnezeu, dar raporturile dintre cei doi sunt departe de a fi clare. O constată pe viu Sanda Stolojan, în urma unei discuții cu autorul despre traducerea franțuzească a cărții *Lacrimi și sfinți*:

> Încep să cred că, în ciuda imprecațiilor sale, Cioran nu-l urăște pe Dumnezeu. Dar întreține cu El relații speciale, ascunse, de parc-ar fi un interlocutor jenant care-i impune, dar pe care se face că nu-l vede.[23]

Afirmarea importanței religiosului e uneori atât de evidentă, încât concurează radicalitatea oricărei negații: „Ceea ce nu se poate traduce în termeni de religie nu merită să fie trăit".[24]

---

[18] Emil Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, traducere de Florin Sicoie, Humanitas, București, 1998, p. 185.

[19] Emil Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 82.

[20] *Ibidem*, p. 131.

[21] *Ibidem*, p. 139.

[22] Emil Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 20.

[23] Sanda Stolojan, *Nori peste balcoane. Jurnal din exilul parizian*, traducere de Mihaela Slăvescu, Humanitas, București, 1996, p. 236.

[24] Emil Cioran, *Caiete*, vol. I, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, ediția a II-a, cuvânt înainte de Simone Boué, Humanitas, București, 2005, p. 17.

O vedem extinsă până la ideea unei panreligiozități mistice într-o carte de tinerețe:

> Până și faptul de a bea apă este un act religios. Absolutul se desfată și-n ultimul firicel de iarbă. Absolutul și Vidul… // Unde nu-i Dumnezeu? Unde nu-i Dumnezeu și Nimicul?[25]

E adevărat că în acest caz afirmația este imediat temperată de sinonimia dintre Dumnezeu și nimic, dar există și cazuri în care panreligiozitatea mistică se regăsește neștirbită. Iată unul dintre acestea:

> Uneori senzația cea mai mică și mai indivizibilă ne apropie de absolut, ca o revelație. O atingere delicată a pielii ne umple de un fior mistic; amintirea unei senzații, de neliniște nepământeană. Culorile capătă strălucire transcendentă, iar sunetele accent apocaliptic. Totul este religios. O părticică de aer pare a degaja aceeași participare la înțelesul extatic al lumii, ca spectacolul unei nopți de vară. A prinde tactil misterul și orice atingere ar fi o uimire sau o înmărmurire… Când ultima senzație mă apropie de Dumnezeu ca o cantată de Bach… Oare mai există pământ?[26]

Afirmațiile pot depăși simpla religiozitate, ajungând să se refere chiar la Dumnezeu. Constatând cu oarecare amărăciune că Dumnezeu a devenit doar o simplă problemă[27], Cioran va denunța sub numele de snobism, nonsensul morții divine:

> Prea simt, pe pielea mea, stigmatele timpului în care trăiesc: nu-l pot lăsa pe Dumnezeu în pace. Mă amuz repetând cu snobii că El a murit, ca și cum asta ar avea vreun sens.[28]

---

[25] Emil Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 85.

[26] Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, Humanitas, București, 1991, p. 220.

[27] Emil Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 77.

[28] Emil Cioran, *Ispita de a exista*, traducere de Emanoil Marcu, Humanitas, București, 2002, p. 101.

Sinceritatea amărăciunii prezentă în această mărturisire este neașteptată, contrazicând diatribele împotriva divinului, atât de prezente în paginile referitoare la religie.

De fapt, paradoxalul cioranian nu se limitează doar la prezența unor fragmente separate în care negațiile și afirmațiile se contrazic, ci se regăsește, adeseori, chiar în aceeași frază, în aceeași argumentație. Obsesia pentru Dumnezeu îl face pe Cioran să arunce în ambiguitate linia de demarcație între credință și necredință și să afirme, într-un agnosticism deplin, că „nimeni nu poate ști dacă e credincios sau nu".[29] La fel se întâmplă în cazul faptului de a fi religios: cum uneori crede că religios în el e doar „dezgustul de lume", Cioran nu va ști în cele din urmă dacă este sau nu cu adevărat religios: „Nimeni nu este mai religios decât mine. Nici mai puțin religios. Sunt în același timp mai aproape și mai departe de Absolut decât oricine".[30] Perpetua mișcare a lui Cioran între a crede și a nu crede se desfășoară ca o seducție religioasă de care nu se lasă însă sedus.[31] Între nu și da, mai aproape de negație decât de afirmație, credința e subminată de alte nevoi, la fel de adânci, de înnăscute, ca de pildă ce a sfâșierii. Nevoia de a crede și nevoia de sfâșiere se opun[32], și nu e greu să ne imaginăm de partea căreia *cade* Cioran, cu toate că, pentru a se lăsa purtat în abisuri, el îi lecturează până la nesaț pe autorii religioși.

---

[29] Emil Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 135. Ideea este de o maximă importanță pentru a contracara pictarea lui Cioran într-o singură tușă, negativă, drept filosof „fără credință".

[30] Emil Cioran, *Caiete*, vol. II, p. 98.

[31] Vezi Nicolae Turcan, *Cioran sau excesul ca filosofie*, p. 218.

[32] Emil Cioran, *Mărturisiri și anateme*, traducere de Emanoil Marcu, Humanitas, București, 1994, p. 163.

> Sunt un necredincios care nu citește decât gânditori religioși – declară el. Motivul adânc este că doar ei s-au apropiat de anumite abisuri. La care laicii sunt refractari sau de care sunt incapabili.[33]

Uneori paradoxul se întețește, atunci când se îndoiește de propria revoltă, pe care o consideră „o credință pe care o îmbrățișez fără să cred în ea”[34], nefiind sigur de „nepăsarea față de mântuire”: „Dacă aș fi sigur [...], aș fi departe omul cel mai fericit din câți există”.[35] De asemenea, nu lipsesc nici pasajele în care credința este admirată fățiș. „E infinit mai meritoriu să crezi, decât să nu crezi”[36], scrie el în *Caiete*, acolo unde va mai nota și un alt gând, echivalent cu o revelație pascaliană:

> 3 decembrie. Ideea că există un Dumnezeu și că răspunde când îl chemăm în ajutor este atât de fantastică încât poate și singură să țină loc de religie.[37]

În concluzie, putem observa că negațiile cioraniene cu privire la Dumnezeu și religie nu sunt lipsite de afirmații contrare, nici de nuanțe afirmative care dezvăluie, prin paradoxurile pe care le ivesc, pasiunea care caracterizează lupta cu divinul.[38] Această pasiune ar fi inexplicabilă în cazul unei ferme credințe în inexistența lui Dumnezeu. Cioran nu este ateu, ci un nemulțumit fie de zeul de care dispune, fie de felul în care lumea a fost făcută, dar îi este la fel de greu să trăiască și

[33] Emil Cioran, *Caiete*, vol. III, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, ediția a II-a, Humanitas, București, 2005, p. 238.

[34] Emil Cioran, *Ispita de a exista*, p. 15.

[35] Emil Cioran, *Demiurgul cel rău*, traducere de Irina Bădescu, Humanitas, București, 1996, p. 168.

[36] Emil Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 274.

[37] *Ibidem*, p. 145.

[38] Nicolae Turcan, *Cioran sau excesul ca filosofie*, p. 252.

cu Dumnezeu și fără el.[39] În privința existenței lui Dumnezeu se poate spune că Cioran o afirmă negând-o și o neagă afirmând-o, după cum remarca într-un studiu Irina Mavrodin[40], într-o ambivalență care izbutește, după părerea noastră, mai mult decât simpla negație și simpla afirmație: apelul la un Dumnezeu care să fie mai mult decât Dumnezeul conceptual. De altfel, aceeași ambivalență caracteriza și negațiile cioraniene, care ajung să revigoreze afirmativul:

> Demonia lui, blasfemiile devin psalmi întorși. Negația religioasă propulsează mistic afirmativul, iar extazul negru, lautréamontesc, ca și beția senzorială de tip carmelit consacră la puterea a doua. E ceva de mistică medievală germană aici, cu păcatul, patima, tăgada, îndoiala și negația ca vectori către dumnezeire. […] Erezia devine suprem imn de slavă, ca și în cazul demoniei dostoievskiene.[41]

Dacă ne întrebăm în ce fel negațiile cioraniene ajung afirmative, răspunsurile posibile ar fi: (i) datorită intensității, Dumnezeu este înființat tocmai de pasiunea cu care este negat;[42] (ii) prezența paradoxului înființează un Dumnezeu care e mai mult decât un Dumnezeu conceptual, dar mai puțin decât Dumnezeul cel viu al religiei revelate. În acest din urmă caz, Dumnezeu are atributele vieții, fiind contradictoriu, surprinzător și destul de diferit de Dumnezeul metafizicii moderne. Este punctul în care gândirea cioraniană se apropie de teologia apofatică.

---

[39] Emil Cioran, *Caiete*, vol. I, p. 157.

[40] Vezi Irina Mavrodin, „Cioran : le saint, l'artiste (fragments pour une mise en parallèle)", *Euresis* 2 (2005), p. 106.

[41] Dan C. Mihăilescu, „Prefață", în Emil Cioran, *Revelațiile durerii*, ediție îngrijită de Mariana Vartic și Aurel Sasu, prefață de Dan C. Mihăilescu, Echinox, Cluj, 1990, p. 19.

[42] Este ceea ce am numit „argumentul Cioran", vezi *supra*, pp. 15-26.

Antinomie dogmatică și apofatism

Pentru a explica asemănarea dintre gândirea religioasă cioraniană mai degrabă cu teologia apofatică, decât cu o metafizică modernă a religiei, trebuie să elucidăm raportul dintre gândirea dogmatică și apofatism, în măsura în care cea dintâi este antinomică și paradoxală, iar cel din urmă reprezintă o experiență a Dumnezeului viu.[43] Problema este semnalată de Lucian Blaga: pentru filosoful român gândirea antinomică a dogmaticii este diferită de absolutul acategorial al apofatismului. Dacă dogmele operează cu concepte, pe care le folosesc în afara regulilor logicii, apofatismul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul este acategorial, fiindcă în acest caz chiar dacă funcționarea în acord cu regulile logicii rămâne valabilă, categoriile sau conceptele nu mai sunt prezente decât pentru a fi negate.[44]

Contradicția dintre dogme și experiența apofatică nu este atât de radicală pe cât pare la prima vedere. Numirile pozitive date lui Dumnezeu au ca scop urcușul duhovnicesc, adică experiența apofatică. Cunoașterea antinomiilor dogmatice nu înseamnă încă nici credință, nici cunoaștere din experiență a lui Dumnezeu, dar prin faptul că ele nu pot fi soluționate logic se dezvăluie o deschidere către un alt tip de experiență, supraconceptuală. Teologia apofatică recunoaște incapacitatea afirmațiilor de a exprima incognoscibilitatea dumnezeiască. Depășirea pe care o propune este majoră: negațiile merg până într-acolo încât recunoaștem în ele chiar „anularea" definițiilor dogmatice ale Bisericii, Dumnezeu nefiind:

[43] Vom face apel în principal la felul în care tradiția de gândire a Bisericii Ortodoxe înțelege acest raport.

[44] Vezi Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, pp. 241-242.

> … nici unul, nici unitate, nici dumnezeire, nici bunătate, nici Duh, cum îl cunoaștem noi. Nici fiime, nici părințime, nici altceva din cele ale noastre sau ale altcuiva dintre existențele cunoscute. Nu e nici ceva din cele ce nu sunt, nici ceva din cele ce sunt, nici nu o cunosc pe ea existențele, ca existență. Nu este nici cuvânt pentru ea, nici nume, nici cunoștință. Nu e nici întuneric, nici lumină, nici rătăcire, nici adevăr. Nici nu este o afirmare a ei, nici negare. Ci făcând afirmațiile și negațiile celor de după ele, nici nu o afirmăm, nici nu o negăm pe ea. Fiindcă e mai presus de toată afirmarea, ca cea care e cauza unică a tuturor; și mai presus de toată negația, ca cea care le depășește pe toate, care e simplu dezlegată de toate și dincolo de toate.[45]

Însă această depășire nu trebuie lecturată în sens nihilist, fiindcă Sf. Dionisie îi avertizează pe cei neinițiați „să nu socotească că negațiile sunt opuse afirmațiilor".[46] Depășirea apofatică este un urcuș și un mod de viețuire care păstrează direcția indicată de dogme, înaintând în cadrele revelației dumnezeiești, chiar atunci când depășește raționalul. Apofatismul este o depășire care nu seamănă însă cu agnosticismul, iraționalismul sau misticismul individualist. Cunoașterea prin afirmații, în calitate de cunoaștere nedeplină și neîncheiată, constituie pentru apofatism doar „punctul de plecare potențial pentru realizarea unei *relații* empirice cu realitatea desemnată".[47]

Animată de patosul depășirii conceptelor metafizice, idoli morți ai minții care-L obiectualizează pe Dumnezeu, gândirea

[45] Sf. Dionisie Areopagitul, „Despre teologia mistică", în *Opere complete* (= Colecția cărților de seamă), traducere de Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996, p. 250.

[46] *Ibidem*, p. 247.

[47] Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, traducere de Nicolae Șerban Tanașoca, Anastasia, București, 1996, pp. 81-82.

apofatică se află, așadar, într-un continuu urcuș către Dumnezeu, având o direcție dogmatică, deci nefiind un simplu abandon, fie el și revoluționar, al învățăturilor de credință. Teologia apofatică sau teologia mistică este o trăire fundamentată pe gândirea dogmatică a Tradiției. Legătura între ceea ce se crede și mistica practicată rămâne indisolubilă, de aceea „este o greșeală a încerca să arătăm că mistica este pretutindeni aceeași”.[48] Dogmele, chiar contradictorii, sunt experiabile, motiv pentru care „raționalistul trebuie să-l creadă pe mistic că aceste contradicții se dovedesc a fi o unitate superioară în lumina Soarelui Neasfințit”.[49] Fără depășirea afirmațiilor, rămânând doar la cuvinte și înțelesuri, le idolatrizăm, „socotindu-le pe ele drept Dumnezeu”.[50]

> Orice înțeles referitor la Dumnezeu – scrie Părintele Dumitru Stăniloae – trebuie să aibă o fragilitate, o transparență, o lipsă de fixitate, trebuie să ne îndemne la revocarea lui și la stimularea spre un altul, dar pe linia lui. Dacă înțelesul rămâne fix în mintea noastră, mărginim pe Dumnezeu în frontierele Lui, sau chiar uităm de Dumnezeu, toată atenția noastră concentrându-se asupra înțelesului respectiv sau asupra cuvântului care-L exprimă. În acest caz „înțelesul” respectiv devine un „idol”, adică un fals dumnezeu. Înțelesul sau cuvântul folosit trebuie să facă mereu transparent pe Dumnezeu, ca neîncăput în el, ca depășind orice înțeles, ca punându-Se în evidență când cu un aspect, când cu altul al infinitei Lui bogății.[51]

---

[48] ANDREW LOUTH, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, traducere de Elisabeta Voichița Sita, cuvânt înainte de diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2002, p. 15.

[49] PAVEL FLORENSKI, *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, traducere de Emil Iordache, pr. Iulian Friptu și pr. Dimitrie Popescu, studiu introductiv: diac. Ioan I. Ică jr., Polirom, Iași, 1999, p. 315.

[50] DUMITRU STĂNILOAE, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, p. 96.

[51] DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 90.

Depășirea afirmațiilor este înscrisă în chiar caracterul lor antinomic: departe de a fi formule închise, faptul că nu acceptă o soluționare logică instituie o posibilitate de salt, așadar o deschidere, către experiența Dumnezeului apofatic. Antinomiile *reclamă* prin caracterul lor antinomic această dinamică înspre Dumnezeul supraconceptual.

În mod similar cu dialectica dintre gândirea dogmatică și apofatism, paradoxurile cioraniene instituie un Dumnezeu care seamănă cu Dumnezeul cel viu. Chiar dacă nu este încă Dumnezeul Tradiției, acest Dumnezeu „creat" în bună parte de Cioran are mai degrabă trăsăturile vieții decât pe cele ale conceptului. Dumnezeu este în acest caz un efect post-paradoxal, reușind pe alocuri să spună mai mult despre divin decât ar face-o o metafizică raționalistă. Aceasta nu înseamnă că Dumnezeul lui Cioran și Dumnezeul cel viu, al Bisericii, sunt unul și același: apofatismul absenței[52], prezent la Cioran, reprezintă altceva decât apofatismul Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul. Cu toate acestea, paradoxurile cioraniene instituie un loc intermediar între Dumnezeul conceptual și Dumnezeul cel viu: chiar dacă are dezavantajul diferenței față de cel din urmă, acest Dumnezeu are și avantajul de a depăși conceptul și a indica spre Dumnezeul cel viu pe măsură ce, mașinăria estetică a formulelor paradoxale îl fac să prindă viață. E o viață împrumutată din fervoarea și dezlănțuirile scepticului parizian, e-adevărat, dar cu toate acestea spune parcă mai mult despre divin decât ar putea-o face o filosofie non-paradoxală, fie ea chiar religioasă.

---

[52] Vezi Vasile Chira, *Dominantele gândirii cioraniene*, Ed. Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2006, p. 77.

MIRCEA ELIADE ȘI ORTODOXIA ANEXATĂ[1]

Introducere

LA NUMAI DOUĂZECI DE ANI, Eliade publica în *Cuvântul* lui Nae Ionescu un grupaj de doisprezece articole sub titlul generic de *Itinerariu spiritual*, adevărat act cultural de naștere al „Tinerei Generații". Ceea ce ne interesează în studiul de față, pornind de la aceste articole, este felul în care Eliade înțelegea Ortodoxia, propunându-o, după cum vom vedea, aproape normativ, tinerilor săi colegi, chemați „să închege cele dintâi sinteze românești, cu toate păcatele și toate darurile ce zac în sufletul românesc".[2] Demersul nostru, deconstructiv în mare parte, este tributar unei perspective teologice ortodoxe asumate și dacă urmărește să clarifice raporturile marelui istoric al religiilor cu Ortodoxia, o face nu din dorințe polemice sterile, ci din voința de a nu lăsa admirația, pe deplin justificată în fața anvergurii intelectuale a scriitorului și savantului Eliade, să arunce în ambiguitate adevărul. Riscul e real, de vreme ce l-a sedus, de exemplu, pe un Nico-

[1] Textul a fost publicat în *Tabor* 9 (2007), pp. 72-78.

[2] MIRCEA ELIADE, *Profetism românesc*, vol. I, Roza Vânturilor, București, 1990, p. 60.

lae Steinhardt care, grăbit să-l considere pe Eliade un fel de „monah mirean”, își pune amnezic între paranteze propriile concepții despre monahism.[3] Or, după părerea noastră, părere pe care încercăm să o argumentăm în studiul de față, Ortodoxia este în cazul lui Eliade confiscată sau anexată altor scopuri, reprezentând, de cele mai multe ori, un fel de *ancilla*. O slujnică pe care, înainte de a o lăsa să cadă în uitare, o folosește ori de câte ori are nevoie de întemeieri majore: fie pentru a susține efervescența destinală a generației din care face parte, fie pentru a-și justifica vertijul ideologic în faldurile Mișcării Legionare, fie obiectivând-o, în calitate de istoric al religiilor.

Generația ’27

Pentru a înțelege mai bine lucrurile, să facem mai întâi o scurtă trecere în revistă a felului în care se prezenta „Tânăra Generație”, coagulată în jurul lui Mircea Eliade. Declarând război împotriva „bătrânilor”, ea va încerca să se definească pe sine prin intermediul acestui „paricid”. Un „gest” teatral, desigur, dar eficient, ce dezvăluie, mai întâi, un curaj cultural admirabil, ivit din vocație, iar nu din simplă obrăznicie, și care, în al doilea rând, amintește, de marile seducții anticarteziene prezente în epoca frământată de ideile vitalismului german și ale nihilismului rus.

[3] Titulatura aceasta este refuzată de Cioran, pentru care vocaţia monahală a lui Eliade este îndoielnică, de vreme ce e atât de mult tributar scrisului. Pentru discuţia pe larg şi pentru semnalarea autocontradicţiei lui Steinhardt, vezi Adrian Mureșan, *Hristos nu trage cu ochiul. N. Steinhardt & Generația ’27*, prefață de Gheorghe Perian, un cuvânt de Ioan Pintea, Limes, Cluj, 2006, pp. 93-96.

Apetența pentru tot ce este trăire irațională, extaz mistic, avânt pasional, experiență religioasă și nereligioasă duce cu gândul la intențiile mentorului acelei generații, Nae Ionescu, de a-i învăța nu „filosofie din cărți", ci filosofarea, adică maniera de a gândi, proprie fiecăruia.[4] Influența pe care excentricul maestru a avut-o asupra tinerilor săi discipoli este comparabilă cu cea pe care o avusese, în epocă, Titu Maiorescu. Iată ce scria Vulcănescu, într-un text despre generația sa:

> Cum vom putea noi cere, de pildă, vreodată junimiștilor supraviețuitori să înțeleagă că, pentru cei dintr-o generație cu mine: „A zis Nae" însemnează același lucru cu ceea ce însemna pentru ei: „Zice Maiorescu"?[5]

Nemulțumită de cultura română, paricidă (cum am văzut) și ostilă generației precedente, ortodoxistă, autohtonistă, antiliberală și antidemocratică, antijunimistă și antimaioresciană, spiritualistă și inițial apolitică[6], Generația '27 s-a grupat în jurul tânărului Eliade, recunoscându-l drept conducător.[7]

---

[4] Vezi Ion Ianoși (ed.), *O istorie a filosofiei românești*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, pp. 150-157. Vezi, de asemenea, Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, traducere de Monica Anghel și Dragoș Dodu, cu o prefață de Zoe Petre, Humanitas, București, 2005, pp. 75-83.

[5] Mircea Vulcănescu, *Tânăra generație. Crize vechi în haine noi. Cine sunt și ce vor tinerii români?*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Compania, București, 2004, p. 113.

[6] Trăsăturile generaţiei '27 sunt expuse pe larg şi argumentate în Marta Petreu, *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la față a României"*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1999, pp. 337-356. Vezi, de asemenea, şi Marta Petreu, *Ionescu în țara tatălui*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 2001, pp. 33-54.

[7] Pentru dinamica formării tinerei generaţii, vezi Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, pp. 134-150.

Misiunea pe care o avea ea de îndeplinit, după același Vulcănescu, era triplă[8]: (1) să asigure unitatea sufletească a românilor uniți din punct de vedere politic; (2) să exprime în forme universale sufletul românesc, indiferent de domeniile în care aceasta s-ar întâmpla (teologie, filosofie, literatură, știință, artă etc.) – ceea ce presupunea conștiința unei specificități românești accentuate; (3) să se pregătească pentru „ceasurile grele care pot veni", un obiectiv cu rezonanțe politice, care avea să eșueze de vreme ce, în cele din urmă, victoria comunismului avea să anuleze tot ce însemnase cuvântul „spiritualitate" în epocă. La aceste trei obiective, Vulcănescu mai adaugă unul, pe care îl numește „misiune universală" și care nu se referă decât la unii dintre membrii generației: pregătirea ivirii omului nou, concept paulinic preluat de legionari, pe care Cioran îl va transforma în obsesia unei *țări noi*, schimbate la față, dar care la Eliade va rămâne în orizonul înțelegerii spiritualist-legionare.

Vedem cum teoretizările generaționiste se împart între cultural, religios și politic, fiecare dintre aceste trei direcții marcând, adesea destinal, viețile tinerilor intelectuali. O generație pe care Eliade, o vedea animată de dorința imperativă de a da o mare sinteză spirituală[9], pentru că, să nu uităm, cuvântul de ordine al acestor tineri a fost „spiritualitatea".[10] În ce raporturi se află acest cuvânt cu Ortodoxia este ceea ce vom încerca să aflăm mai jos.

---

[8] Vezi Mircea Vulcănescu, *Tânăra generație*, pp. 72-74.

[9] Pentru relațiile lui Cioran cu Generația '27 din perspectiva lucrării lui Mircea Vulcănescu, *Tânăra generaţie*, vezi şi Simona Drăgan, „Cioran et la «Jeune Génération»", *Euresis* 2 (2005), pp. 90-99.

[10] Dan C. Mihăilescu, „Prefață", p. 13.

Ortodoxia sau avaturile subordonării

Ortodoxia generaționistă

Paginile despre Ortodoxie ale *Itinerariului spiritual* sunt, la o primă vedere, apologetice: Ortodoxia este „creștinismul autentic care trebuie actualizat în proaspete și calde fapte sufletești”; ea e singura salvare de la amenințările tragicului grec, chiar dacă printr-un nou sens al tragicului, mai fecund, mai puțin omenesc, și anume acela creator de personalitate al luptei dintre carne și spirit; înțelegând viața, creștinismul „întrece cu mult comorile științei și ale filosofiei”. Dacă adăugăm și aserțiunea inaugurală a articolului că „Apusenii se nasc în catolicism. Răsăritenii ajung la ortodoxie” (exact invers de cum susținea Nae Ionescu!), avem deschisă calea către acel peregrinaj al tineretului român către Ortodoxie, pe care Eliade îl susține, profetic, în a doua parte a articolului care ia în discuție Ortodoxia.

> Așadar, noi, cei tineri – vom ajunge, nu ne interesează când, creștini ortodocși. Nu va lipsi nici unul dintre acei care au gustat sensul metafizic al vieții. Acum – nu am ajuns. Dar știm că vom ajunge. Nu ne e teamă să greșim, pășind alăturea de drum. Pentru că știm că există un drum drept, care ne e menit.[11]

Problemele apar nu doar din pricina profeției neîmplinite, ci mai întâi datorită acestei predestinări *indiferente din punct de vedere moral* la Ortodoxie care e departe de a fi ortodoxă. De altfel, în momentul în care, puțin mai jos, Eliade decretează amoralitatea tânărului ortodox care, fie că este ascet sau păcătos, se bucură de aceeași experiență religioasă[12], lucrurile de-

[11] Mircea Eliade, *Profetism românesc*, vol. I, p. 59.

[12] *Ibidem*, p. 60.

vin, dintr-o perspectivă ortodoxă, fundamentată în gândirea Sf. Părinți ai Bisericii, foarte discutabile.

La acestea se mai adaugă și altele, care schimbă apologia Ortodoxiei într-o apologie a spiritualității, în care spiritul Generației, altul decât cel hegelian[13], chiar dacă e decretat drept apolitic și aparținând creștinismului de sorginte mistică, relevă mai degrabă de o ortodoxie culturală, de ortodoxism, dacă ni se permite sinonimia procustiană.

Un capitol foarte important pentru economia cercetării noastre o constituie cel referitor la experiențe. Susținând cu pasiune bogăția experiențelor, *indiferent de natura lor*, refuzând cadrele etice și aruncându-se într-un tumult heraclitic, tânărul profet cultural iese din nou în afara spiritualității ortodoxe, mult mai intransigente în această privință.

> Nu voim să ne oprim efervescența, să reglementăm ineditul, să jalonăm drumul ce va să vie, să anticipăm prin silogisme severe viața noastră, frământările noastre, durerile și roadele noastre,

clamează Eliade. Și de asemenea:

> De ce să ne ferim de experiențe, chiar de cele rău famate? Ele excită spiritul, îl precipită în situații și atitudini inedite, îl fecundează cu germeni rari, îl nuanțează cu tente exotice. // Să nu ne fie teamă că ne vor destrăma sufletul sau îl vor stăpâni. Experiențele îmbogățesc conștiința…[14]

Singurele rețineri se referă la posibilele patologii ale individualității, doar cei mai slabi trebuind să-și disciplineze experiențele, pentru cei puternici ele constituindu-se într-un adevărat catalizator al forțelor lăuntrice.

Însă o asemenea atitudine este discutabilă, iar conținutul problematic al aserțiunilor prezentate mai sus a fost sesizat

[13] *Ibidem*, p. 21.

[14] *Ibidem*, p. 36.

și în epocă. Șerban Cioculescu, de pildă, scria despre Eliade că „D-sa încearcă o învigorare a bătrânei ortodoxii prin toate excitantele și stupefiantele europene și asiatice”[15], opinie cu atât mai importantă pentru vizibilitatea derapajelor „ortodoxe” ale tânărului șef de generație, cu cât ea nu aparține unui teolog de meserie.

Fiindcă se pune semnul egalității între experiențe și cultură[16], experiențialismul eliadesc este explicabil și prin presupoziția tacită a unei ierarhii: spiritualitatea, cultura, experiențele se situează pe primul loc, în vreme ce Ortodoxia și creștinismul, chiar dacă sunt susținute cu fervoare (după cum am arătat mai sus), vin abia în poziție secundă. Faptul se arată cu atât mai evident cu cât, pentru edificarea unei culturi, Eliade susține existența nu a unui accentuat spirit critic, ci a unei „încrederi” ce nu se poate ivi decât din religie sau prin școli.[17] Întrebarea asupra nucleului formativ al culturii române ghilotinează:

> Avem o cultură etnică? Nu, pentru că nu am știut să dezvoltăm pozițiile spirituale, cât de puține, pe care ni le dăruiește religia creștin-ortodoxă. Am avut o cultură care să rezulte din atmosfera spirituală din jurul Bisericii? Nu, pentru că cultura românească nu a fost fecundată decât de un suspect germen franțuzesc importat într-o epocă de criză și prefaceri ale spiritului apusean.[18]

Ierarhia e încă o dată vizibilă, importanța Ortodoxiei constând ca ferment cultural mai degrabă decât ca angajare religioasă.

---

[15] ȘERBAN CIOCULESCU, „Un «Itinerariu spiritual»”, în *„Dosarele” Eliade*, vol. I, cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, Curtea Veche, București, 1998, p. 25.

[16] MIRCEA ELIADE, *Profetism românesc*, vol. I, pp. 39-43.

[17] *Ibidem*, p. 41.

[18] *Ibidem*, p. 42.

Chiar cuvântul „itinerariu” conține în semantica eliadescă înțelesuri discutabile din perspectivă ortodoxă. Jaloanele pe care acest cuvânt le subîntinde – misticismul teozofic sau cel steinerian, situat „între Luther și Ignațiu de Loyola” – sunt tributare aceleiași viziuni ierarhice în care experiențele sunt mai importante decât adevărurile de credință. Iar când membrilor Generației care nu au găsit Biserica li se recomandă antroposofia lui R. Steiner, comentariile ortodoxe sunt de prisos. Încă o dată, tânărul Eliade se dovedește „antireducționist”[19], hermeneutica sa religioasă fiind marcată, încă de acum, de dorința de a cuprinde, sintetic, tradiții dintre cele mai diverse. „Ortodoxia” eliadescă, prin sursele foarte eterogene ce demonstrează erudiția tânărului de numai douăzeci de ani, se distanțează astfel cu nonșalanță de *kerigma* Bisericii.

Toate aceste analize ne îndreptățesc să conchidem că raportul dintre spiritualitatea tinerei Generații și Ortodoxie este unul de supraordonare.[20] Chiar Eliade avea să recunoască mai târziu faptul că, deși scria despre experiența ortodoxă, „nu o avea deloc”, iar în ce privește creștinismul răsăritean și tradițiile religioase, românești era „un ignorant”…[21] Această dovedește că „ortodoxia” textelor luate în discuție este mai degrabă ortodoxism, adică o Ortodoxie conjuncturală, căzută în istorie și purtată de valuri culturale sau ideologice, iar nu Or-

---

[19] Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, p. 125.

[20] Florin Țurcanu avea să recunoască această ierarhizare, însă o va pune în discuție doar din punct de vedere etic (*ibidem*, pp. 140-141). Părerea noastră este că ea e valabilă şi în ce priveşte perspectiva religioasă.

[21] Mircea Eliade, *Profetism românesc*, vol. I. De altfel într-un text polemic extrem de elocvent, G. Racoveanu îi aduce aceeaşi acuzaţie în termenii: „totala ignoranţă a teologului Mircea Eliade” (G. Racoveanu, „Creștinism, iudaism și… îndrăzneală”, în *„Dosarul” Eliade*, vol. II, cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, Curtea Veche, București, 1999, p. 167).

todoxia menită să transfigureze istoria și lumea, păstrându-și nealterate scopurile spirituale și reprezentând, într-o axiologie patristică, poziția supremă.

Ortodoxia legionară

Nu la mult timp după *Itinerariul spiritual*, după ce are loc turnura politică a tinerilor spiritualiști, la câțiva ani după angajarea mentorului Nae Ionescu de partea extremei drepte, Eliade se va folosi de Ortodoxie pentru a justifica politicul, în special Mișcarea Legionară. (Să ne amintim, în trecere, că pentru Cioran, soluția ieșirii României din neantul ei de totdeauna mergea, în *Schimbarea la față a României*, pe o cale contrară celei a lui Eliade, și anume pe una lovinesciană, prooccidentală și antiortodoxă).[22] Nu interesează aici dacă vinovăția politică anulează valoarea culturală[23], ci faptul că, pentru a doua oară, Eliade anexează Ortodoxia unor scopuri exterioare, urmând, de fapt, spiritualismul politic al Gărzii de Fier.[24] Constatarea nu este anulată nici măcar de faptul că, poate pentru prima dată, Eliade se apropie cu mai multă atenție de practica Ortodoxi-

[22] Pentru această discuţie comparatistă dintre Cioran şi Lovinescu, vezi Marta Petreu, *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la față a României"*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Institutul Cultural Român, București, 2004, pp. 152-172.

[23] Discuţia este încă vehementă. Notăm, în trecere, o poziţie care, în opinia noastră, este echilibrată, semnată de Dan C. Mihăilescu: „Nimeni nu poate nega valoarea intelectuală extraordinară a acestei generaţii în numele sângerosului eşec politic, după cum nimeni nu are dreptul să abluţioneze păcatele ei în numele valorii spirituale" (Dan C. Mihăilescu, „Prefață", p. 8).

[24] O dezbatere asupra viabilităţii unei asemenea mişcări politice şi a legitimităţii ei ortodoxe reprezintă o altă temă, mult prea vastă pentru abordarea ei în cadrele acestui studiu.

ei.[25] Maculat de angajarea politică, tânărul autor flutură stindardul Ortodoxiei ca un soldat, așteptând de la ea o supremație europeană, reușind în acest fel, deși nu o recunoaște, să anuleze prin politic, vocația profund duhovnicească a Ortodoxiei.

> În România de astăzi, scrie el, nu se întâmplă o nouă Reformă. Dimpotrivă, o adâncire a celei mai vechi forme de viață creștinească: ortodoxia. Dar ortodoxia noastră ar putea să strălucească într-o zi apropiată și să domine întreaga Europă.[26]

Am putea interpreta acest text drept o evidentă ridicare a istoriei la potențialitățile ei spirituale, lăsând la o parte întrebarea dacă o asemenea elevație spirituală e legitimă atunci când ea se desfășoară în absența libertății, adică sub promisiunile funeste ale totalitarismului. Dar ne-am hazarda, fiindcă mișcarea nu este aceea – similară schemei psihanalitice a întoarcerii refulatului – de revenire a sacrului în tărâmul profanului care tocmai a devenit conștient de misiunea sa metafizică. Dacă este adevărat că „Cel mai superb destin pe care și-l poate găsi un neam este *să facă istorie prin valori supraistorice*"[27], atunci observăm cum ierarhia se ordonează din nou *altfel*, coborând de la destinul neamului și valorile istoriei, către valorile supraistorice. Este o mișcare atipică pentru istoricul religiilor care, mai târziu, va găsi sacrul camuflat în cele mai cotidiene atitudini profane, răsturnând această ierarhizare politică de tinerețe. Observația rămâne în picioare în ciuda faptului că tânărul Eliade vedea în revoluția legionară „reactua-

[25] Vezi Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, p. 325.

[26] Mircea Eliade, „De unde începe misiunea României?", în *„Dosarul" Eliade*, vol. V, cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, Curtea Veche, București, 2001, pp. 239, text publicat original în *Vremea* X, 477 (28 februarie 1937), p. 3.

[27] *Ibidem*, p. 239.

lizarea creștinismului răsăritean"[28], fiindcă un asemenea tip de reactualizare politică și totalitară (care a reușit să ajungă până la justificarea morții aproapelui!) trădează o hermeneutică evanghelică deloc proprie Părinților răsăriteni. De aceea, afirmații precum: „Cred în această biruință pentru că, înainte de toate, cred în biruința duhului creștin";[29] sau „…în timp ce toate revoluțiile contemporane sunt politice, revoluția legionară este spirituală și creștină"[30] nu pot fi citite în cheie ortodoxă, pentru același simplu motiv că Ortodoxia se dovedește anexată, dacă nu confiscată, de către o ideologie istorico-mistică amnezică la faptul că biruința duhului creștin a avut deja loc și că, în fond, această biruință nu este una *strict* istorică. Am putea spune că Eliade alunecă în aceeași neînțelegere ce i-a caracterizat, de-a lungul timpului, pe cei care au așteptat un Mesia istoric și o împărăție în veacul acesta.

O ultimă observație, în compania unor fraze care par a ieși din cercul de fier al istoriei. Eliade scrie: „Cred în biruința mișcării legionare pentru că cred în dragoste";[31] și, de asemenea:

> Fiind în primul rând o mișcare spirituală, având ca scop crearea unui *om nou* și ca nădejde *mântuirea neamului* – legionarismul nu se putea naște și nu putea crește decât valorificând libertatea omului…[32]

Sunt fraze care par a repune Ortodoxia în poziția ei primă, fiindcă operează cu niște cuvinte ortodoxe *tari*: dragostea, omul

[28] Mircea Eliade, „O revoluție creștină", p. 240.

[29] Mircea Eliade, „Anchetele Bunei Vestiri «De ce cred în biruința Mișcării Legionare»", pp. 251, text publicat original în *Buna Vestire* I, 244 (17 decembrie 1937), pp. 1-2.

[30] *Ibidem*, p. 251.

[31] *Ibidem*, p. 253.

[32] Mircea Eliade, „Libertate", pp. 254, text publicat original în *Iconar* III, 5 (1937), Cernăuți, p. 2.

nou, libertatea. Față de ele ne putem raporta în două feluri: a) Eliade nu cunoștea pericolele reale ale spiritului non-democratic (și lucrurile pot sta în acest fel, de vreme ce teoretizările din epocă nu erau deloc favorabile democrației), cu alte cuvinte el, ca prim sedus de promisiunile istoriei, nu *înțelegea* urmările unei asemenea periculoase angajări;[33] b) Amestecul Ortodoxiei cu extremismul politic presupune automat un mixaj al declarațiilor și un transfer de legitimitate dintr-un domeniu în altul. Cele ce sunt constitutive trăirii ortodoxe – dragostea, libertatea, omul nou – sunt transferate într-un domeniu străin, cel al extremei politice, care încearcă astfel să se legitimeze. Cu toate că lumina sensurilor inițiale încă poate seduce, ea se pierde încet-încet, obscurizându-se până la a deveni simplă demagogie, sub presiunea forțelor istorice. Așa încât, Ortodoxia rămâne o *ancilla*, chiar atunci când pare a fi depășit această condiție.

Ortodoxia uitată

O dată cu plecarea din țară și cu strălucita carieră de istoric al religiilor, Eliade se distanțează de păcatele tinereții, de naționalism, de Ortodoxie. Chiar dacă acuzele de antisemitism și de extremism politic mai răsună încă, dovedind că el a rămas până la capăt „prizonierul istoriei", lor nu li se mai adaugă pandantul ortodox. După o conviețuire întemeietoare, extremismul și Ortodoxia se despart, aceasta din urmă căzând în uitare, atunci când nu constituie un capitol de istorie a religiilor sau când nu argumentează, ca pe un caz particu-

[33] Florin Țurcanu notează despre Eliade că „Nu pare să sesizeze ceea ce separă «omul nou» despre care vorbeşte Codreanu de «omul nou» al sfântului Pavel" (Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, p. 313).

lar, teoria despre sacru, adevărat gen proxim pentru o viziune obiectivantă asupra religiilor. Dacă într-o lectură critică, Eliade poate fi considerat fie sincretic și tezist (sintetizând cu prea mare repeziciune observații insuficient meditate, căci teza metafizică precede mereu demonstrația riguroasă)[34], fie relativist, într-o lectură ortodoxă el nu reprezintă mai mult decât tipul omului religios, cu o personalitate culturală neîndoios genială, însă nu mai mult. Închizând în conceptul de *sacru* orice raportare la ființa supremă și anulând astfel diferențele[35], Eliade se poate prezenta ca un veritabil gânditor mistic[36] ale cărui merite pentru vocația fundamental religioasă a omului rămân incontestabile; dar acest punct *slab* de vedere, nu validează, într-o viziune ortodoxă, conceptul de sacru, ca pe un supraconcept religios, care, asemenea celui de ființă la Heidegger, ar putea depăși „ființarea" Dumnezeului creștin (să ne amintim că pentru Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, Dumnezeu este supraființial și „dincolo de toate").[37] De asemenea, problematic ni se pare și conceptul omului arhaic care, deși are raporturi privilegiate cu sacrul, rămâne totuși un „neopăgân"[38], făcând superfluă revelația în istorie a Fiului lui Dumnezeu.

Într-un interviu al lui Cristian Bădiliță, Paul Barbăneagră răspundea, la întrebarea dacă Eliade trăia în Biserică, următoarele:

---

[34] Vezi Daniel Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX (Duméyil, Lévy-Strauss, Eliade)*, traducere de Lucian Dinescu, ediție augmentată, Polirom, Iași, 2003, pp. 614-618.

[35] *Ibidem*, p. 196.

[36] Petre Țuțea, *Mircea Eliade*, ediție îngrijită de Tudor B. Munteanu, Eikon, Cluj-Napoca, 2007.

[37] Sf. Dionisie Areopagitul, „Despre teologia mistică", p. 250.

[38] Daniel Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX (Duméyil, Lévy-Strauss, Eliade)*, pp. 614-618.

> În intimitatea ființei lui era profund creștin-ortodox. Nu se ruga decât în spiritul religiei ortodoxe. Dar pentru că Dumnezeu a vrut ca el să fie istoric și filozof al religiilor, Eliade considera că nu-și putea îngădui să abordeze celelalte religii din perspectiva religiei lui și să facă, astfel, misionarism creștin. Asta l-ar fi împiedicat să înțeleagă complexitatea faptului religios la scară planetară. Ca profesor de istorie a religiilor încerca să se obiectiveze pe cât posibil. Dar Eliade era în adâncul ființei lui profund român și profund creștin.[39]

Distincția dintre obiectivitatea savantului și ortodoxia omului Eliade este binevenită, fiindcă ea afirmă din nou ierarhizarea celor două, ortodoxia căzând într-o poziție secundă. Mai mult, această ortodoxie se dovedește problematică, deoarece, accentuând în exces latura privată, personală, pune tacit între paranteze Biserica și dobândește astfel o coloratură vizibil protestantă.

Concluzii

Ortodoxia lui Eliade a cunoscut, așadar, o dinamică proprie, de la efervescența *Itinerariului spiritual*, la „uitarea" anilor din urmă, când a pierdut caracterul auroral și s-a transformat în simplu obiect de studiu științific. Fără a fi una dintre cele mai vizibile mișcări, această transformare își dovedește însă o permanență pe care am încercat să o semnalăm mai sus: este vorba de locul secund pe care l-a ocupat de fiecare dată, chiar atunci când părea că se situează într-o poziție dominantă. Subordonată conjunctural, Ortodoxia se arată drept *ancilla*, care slujește interese exterioare propriei naturi. Rând pe rând, ea va întări fie entuziasmul ideii de generație nouă,

[39] Cristian Bădiliță și Paul Barbăneagră, *Întâlnirea cu sacrul*, Axa, Botoșani, 1996, pp. 77-78.

având un destin cultural și spiritual cu totul excepțional, fie angajarea politică în extrema dreaptă românească, fie se va plasa, cuminte, în teritoriul bine circumscris de către istoricul religiilor, stingându-și potențialitățile duhovnicești în obiectivitatea cercetării.

Iată de ce este dificil să vorbim cu seriozitate despre Ortodoxie în gândirea marelui savant. Ea rămâne problematică, chiar atunci când se pune semnul echivalenței între gândirea mistică a lui Eliade și perfecțiunea atemporală a ordinii creștine.[40] Dacă din perspectiva gândirii *teologale*, Eliade poate fi lecturat cu succes – căci de la el aflăm din nou, ca altădată de la filosofii presocratici, despre existența unei cauze unice și reale a tuturor lucrurilor[41], precum și despre vocația religioasă a omului – din perspectiva gândirii *teologice* ortodoxe lucrurile rămân discutabile. De altfel nici Petre Țuțea, căruia îi datorăm distincția teologal/teologic, nu îndrăznește să conchidă mai mult decât că „Mircea Eliade este un om religios împlinit"[42], ceea ce poate fi interpretat în două moduri: a) fie este împlinit *din punct de vedere religios*, cuvântul „religios" având valoare adverbială și deschizând către religiozitate; b) fie e împlinit în calitate de *homo religiosus* („om religios", aici același termen fiind un adjectiv). Și într-un caz, și în celălalt, când nu cade pur și simplu pradă uitării, Ortodoxia rămâne în același orizont secundar bântuit de forțe culturale sau istorice de o importanță mereu impunătoare.

---

[40] Vezi Petre Țuțea, *Mircea Eliade*, p. 90.

[41] „Misticul Mircea Eliade trebuie gândit în triunghiul: Dumnezeu, om şi natură, în care domină Sacrul, adică realul atotcuprinzător, cauza unică a tuturor lucrurilor, oricare alta fiind iluzorie" (*ibidem*, p. 133).

[42] *Ibidem*, p. 135.

Religie, politică și literatură la Bartolomeu Valeriu Anania[1]

Introducere. *Ars poetica* unui scriitor-călugăr

Scriitor de factură religioasă, călugăr și episcop al Bisericii Ortodoxe Române, Bartolomeu Valeriu Anania (1921-2011) are o biografie și o bibliografie ce stau sub semnul complexității. Un *homo religiosus* controversat, aflat în plin comunism românesc, se înscrie în tinerețe într-una din „Frățiile de Cruce" – organizație de tineret a Mișcării Legionare, pentru a se dezice apoi de legionarism, fără a putea scăpa însă de acuzația de legionar, care-l va urmări, fiind arestat și închis de mai multe ori; călugăr de la douăzeci și unu de ani, ajuns la bătrânețe mitropolit al Clujului, își recunoaște lipsa de vocație mistică[2]

[1] Textul a apărut inițial în limba engleză, în traducerea Anielei Siladi, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 10, 29 (2011), pp. 159-181. Varianta românească a apărut în *Tabor* V, 5 (2011), pp. 45-59.

[2] Valeriu Anania, *Memorii*, Polirom, Iași, 2008, p. 34. Chiar dacă această declarație a fost făcută cu mai multe ocazii, trebuie reținută și observația excelentă pe care o face Maria-Elena Ganciu: „… călugărul Bartolomeu nu și-a declinat niciodată vocația monahală. Chiar și în perioada care a urmat detenției sale, el nu a renunțat la monahism, deși în urma decretului 410, majoritatea călugărilor au lepădat haina monahală și au avut posibili-

și este acuzat de colaborarea cu Securitatea; scriitor de literatură, poet, prozator și dramaturg, Bartolomeu Valeriu Anania este totodată și un original teolog al icoanei, precum și un comentator și revizuitor al Bibliei într-o limbă română apreciată de cunoscători; deținut politic, condamnat pentru douăzeci și cinci de ani la muncă silnică pentru „uneltire contra ordinei sociale" (din care va face șase ani și două luni în închisorile de la Securitate, Jilava, Pitești și Aiud, ieșind în 1964 în urma unui decret general de grațiere), ajunge să ocupe diverse funcții bisericești în cadrul Arhiepiscopiei Misionare Ortodoxe Române din America și Canada (1965-1976); toate acestea ilustrează, în puține cuvinte, portretul nu lipsit de contradicții al lui Bartolomeu Valeriu Anania.[3] Încercând să descifrăm câte ceva din acest univers, ne vom ocupa în studiul de față de relația dintre religie și literatură, precum și de raportul dintre religie și politică, așa cum apar ele în scrisul și viața acestui scriitor-călugăr. Dacă religiosul operei sale rămâne o constantă, legăturile cu Securitatea sunt pe alocuri neclare, iar la întrebarea dacă fostul deținut politic a fost sau nu colaborator al poliției politice din România comunistă, răspunsurile nu par a fi mulțumitoare, cel puțin pentru unii critici, decât până la un anumit punct.

Înainte de a analiza raportul propriu-zis dintre literatură și credința religioasă, se impune un popas de edificare asupra artei poetice practicate de poetul, prozatorul și dramaturgul

tatea să se căsătorească". Vezi Maria-Elena Ganciu, „Bartolomeu Anania și «aventura» monahală", *Tabor* V, 1 (2011), p. 119.

[3] Pentru detalii se poate consulta cronologia alcătuită de Ștefan Iloaie în volumele de la Editura Limes. Vezi, de exemplu, Valeriu Anania, *Străinii din Kipukua* (= Opera literară 1), prefață de Aurel Sasu, cronologie de Ștefan Iloaie, Limes, Cluj-Napoca, 2003.

Valeriu Anania, mereu dublat de teologul și cărturarul Bartolomeu.[4] Pentru aceasta, vom apela mai întâi la o mărturie de tinerețe când, în timpul unui bombardament al avioanelor rusești, tânărul Anania, chelner pe vremea aceea, avea să găsească scrisului un rost prin opoziția cu absurdul pe care războiul îl impusese în viața oamenilor:

> Sentimentul acesta [al absurdului, n.n.] m'a întărâtat în gândul de a ține mâna pe condei și a-i dărui vieții – ca și morții – mele un înțeles de care să nu mă rușinez nici în fața oamenilor și nici la scaunul de judecată al lui Dumnezeu.[5]

Mai târziu, acest sens al scrisului va fi depășit, către un nivel pe care l-am putea numi ontologic, fiindcă, răspunzând unei anchete scriitoricești la care fusese întrebat de ce scrie, Valeriu Anania declară:

> Când cititorul e o abstracție, iar ziua de mâine o incertitudine, când „manuscrisul" e amenințat să piară, inevitabil, odată cu autorul, se mai poate pune întrebarea: de ce scrii? Am motive să cred că, dincolo de orice cauză, scrisul – mai bun sau mai rău, mai fragil sau, poate, mai durabil – face parte din ființa și destinul meu.[6]

Observăm că acest răspuns conține două idei majore: în primul rând subliniază precaritatea receptării, a scrisului și a destinului scriitoricesc (ceea ce pune în discuție sensul că scriitura s-ar putea opune absurdului existenței), iar pe de altă parte accentuează statutul ontologic al scrisului, adică necesitatea lui fără condiții. Contingență vs. necesitate, această

[4] Un statut dual și totodată complementar subliniat deja (a se vedea Lucian Vasile Bâgiu, *Valeriu Anania. Scriitorul* (= Monografii), Limes, Cluj-Napoca, 2006, p. 364).

[5] Valeriu Anania, *Memorii*, p. 27.

[6] Valeriu Anania, *Publicistica*, vol. 2 (= Opera literară 9), Limes, Cluj-Napoca, 2008, pp. 104-105.

antiteză e menită să pună și mai mult în valoare calitatea ontologică a scrisului, care depășește în felul acesta chiar nevoia de sens. E ca și cum s-ar afirma: *a fi înseamnă a fi scriitor*, ceea ce e mai mult decât asumarea luptei cu nonsensul, din care o viitoare nemurire literară ar putea ieși victorioasă.

„Format în duhul clasicismului” căruia îi rămâne credincios, Valeriu Anania recunoaște că nu a intenționat să scrie o literatură provocatoare sau originală cu orice preț, ci a practicat „arta de a fi ofensiv fără a ofensa”.[7] Limitei clasice, dacă o putem numi astfel, i se adaugă și limita faptului de a fi cleric, îngrădire ce nu-i permite, de exemplu, să scrie o piesă în cel mai autentic argou sau să-l traducă pe Villon „ca atare”, în argoul auzit în pușcărie la pungașii și hoții de buzunare.[8] Acest respect față de modelul clasic e guvernat de credința fundamentală că un mare scriitor nu e numai un înnoitor al limbii, „ci și – aș crede că mai ales – cel ce o restaurează, recumpănind-o, cu mijloacele și la măsura vremii lui”.[9] Cu această idee care valorifică originarul, intrăm în câmpul raporturilor dintre religie și literatură.

Literatura sub semnul originarului: de la hierofanie la teologie

Originarul semnificativ

Originarul reprezintă o adevărată dominantă a scriiturii lui Valeriu Anania, care explică și iluminează atât teologia și ro-

[7] Valeriu Anania, *Din spumele mării. Pagini despre religie și cultură* (= Homo religiosus), ediție îngrijită și postfață de Sandu Frunză, Dacia, Cluj-Napoca, 1995, p. 206.

[8] Valeriu Anania, *Memorii*, p. 66.

[9] Valeriu Anania, *Publicistica*, vol. 2, p. 33.

mânismul său, cât și obsesia pentru mitologie și folclor, într-o manieră pe care am putea-o denumi interdisciplinară. Anania face literatură, atunci când se ocupă de artă, ca în prozele din *Amintirile peregrinului apter*, apelează la istorie, când își derulează firul întâmplării literare și ajunge apoi de la temeiurile istorice la cele sacre, unde miturile și cuvântul lui Dumnezeu se îmbină, într-o ultimă aventură a originarului. Originalitatea se dovedește astfel mereu marcată de obsesia începuturilor, într-o scriitură în care originarul domină originalul, iar cuvântul poetic trimite simbolic către Cuvântul din Evanghelia după Ioan.

Această relație nu anulează însă nici originalitatea, nici importanța cuvântului poetic. Dimpotrivă, abia pus astfel în lumină, cuvântul poetic dobândește putere, într-un fel de izomorfism pe care-l întâlnim într-un poem din volumul *Anamneze*: „Puterile cuvântului le știu / și nu de-acum și nici de prin aproape / ci de pe când mi se purtau pe ape".[10] Trimiterea la referatul biblic al creației, când Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor, susține credința poetului „în sacralitatea actului artistic", susținând ideea că poetul „nu *face* versuri, asemeni meșteșugului arghezian, ci [...] profesează o *creație* confină cu cea originară".[11] Această teorie, curajoasă din punct de vedere teologic, dezvăluie că între literatură și credință există mai mult decât un raport de exterioritate, logosul poetic asumându-și, prin Logosul divin, aceeași funcție de înălțare spre înțelesuri tot mai adevărate: „Rațiunea poetică poate să se ridice astfel la cunoștința adevărului, provocând semenilor revelații estetice și metafizice".[12] Estetica devine în acest punct în mod necesar teologică, iar relația dintre religie și literatură își pierde contingența.

[10] Valeriu Anania, *Poeme* (= Opera literară 4), prefață de Petru Poantă, cronologie de Ștefan Iloaie, Limes, Cluj-Napoca, 2006, p. 189.

[11] Lucian Vasile Bâgiu, *Valeriu Anania. Scriitorul*, p. 120.

[12] *Ibidem*, p. 389.

Exemplificând, importanța originarului se lasă decriptată în distincția hawaiană dintre povestea imaginară (*kaao*) și cea adevărată, ca un fapt istoric (*moolelo*), aceasta din urmă cuprinzând povestirile despre zeii considerați ființe reale, nu fantezii.[13] Chiar personajul-narator din romanul *Străinii din Kipukua* este un fel de zeu căzut printre oameni: „Eram, desigur, un degenerat, eu cel ce trăisem cândva în împărăția apelor și umblasem liber printre rechinii lui Kamoho. Ce decadență, Dumnezeule, ce decadență!"[14] Tot un înger rătăcit printre oameni este și naratorul din *Amintirile pergrinului apter*, ceea ce semnifică faptul că originarul este aici, în cotidian, amestecat în întâmplările obișnuite, cărora le conferă sensuri ce transcend orizontala, chiar și atunci când înțelesurile nu se lasă decriptate cu ușurință. Semnificativ pentru dificultatea acestei descifrări stă un episod în care peregrinul apter este readus la esențial de un interlocutor care-i spune: „Crezi că așa, de florile mărului, te-ai adunat de prin străini și ai pornit pe urmele lui Nicodim? Crezi că degeaba ai dumneata obsesia începuturilor?"[15] O „metaforă obsedantă" în creația lui Valeriu Anania, această „taină a obârșiilor"[16] este pusă în scenă în diferite contexte. Iată de pildă ce afirmă domnul Martin, personaj din *Străinii din Kipukua*, când i se arată un ceas care se numește Omega: „Ce idee! excla-

---

[13] Valeriu Anania, *Străinii din Kipukua*, p. 34.

[14] *Ibidem*, p. 82. Această mărturisire pune sub semnul istoriei adevărate (*moolelo*) chiar romanul însuși, ca povestire a unor fapte reale, căci consemnate de un zeu căzut, și trimite la Mircea Eliade și la dialectica sacrului și profanului, despre care vom mai vorbi.

[15] Valeriu Anania, *Amintirile peregrinului Apter. Nuvele și povestiri* (= Opera literară 2), cu o prefață de Mircea Muthu și o cronologie de Ștefan Iloaie, Limes, Cluj-Napoca, 2004, p. 46.

[16] Nicoleta Pălimaru, *Valeriu Anania: opera literară*, Limes/Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 80.

mă el ușor flegmatic. Omega? Nu există un timp Omega. Există numai un timp Alfa. Omega e doar cenușa timpului".[17] În plus, chiar relația sexuală dintre doi îndrăgostiți este descrisă în termenii începuturilor, în baza echivalenței dintre a face dragoste și „a se lăsa înghițiți de strămoși".[18] Iar în ceea ce privește mântuirea, aceasta devine, în acest caz, sinonimă cu reintegrarea în pământul patriei, căci „Nu există decât o singură reintegrare, în pământul patriei care te-a dat lumii".[19]

Hierofanii literare

Există un religios implicit la orice mare poet, iar Valeriu Anania știe acest lucru: prin contactul pe care un creator îl are cu sacrul și misterele vieții, el este „pătruns, într-un fel sau altul, de sentimentul religios".[20] Poezia religioasă nu are nevoie de subiecte, teme sau motive explicite pentru a ajunge în preajma adâncimilor. Ca scriitor-călugăr, religiozitatea creației nu rămâne în cazul lui Anania doar la nivelul implicitului, ci încearcă mai mult. Se poate sesiza un urcuș de la creația literară până la traducerea Bibliei, de la sacrul implicit, la cel asumat. Într-un prim nivel, legătura dintre religie și cultură rămâne exterioară, deși indiscutabilă:

> Cultura e menită să-i ofere religiei acea deschidere spre setea de universalitate a sufletului omenesc; religia, la rândul ei, e chemată să-i confere culturii dimensiunea interioară a sensului ei absolut, fără de care ea, cultura, ar rămâne un vast, dar simplu laborator.[21]

---

[17] VALERIU ANANIA, *Străinii din Kipukua*, p. 88.
[18] *Ibidem*, p. 163.
[19] *Ibidem*, p. 89.
[20] VALERIU ANANIA, *Din spumele mării*, p. 146.
[21] VALERIU ANANIA, *Publicistica*, vol. 2, p. 213.

Un pas mai departe și cele două se regăsesc împletite într-un același spirit. Să citim, de exemplu, volumul de versuri *Geneze*: invocații deloc retorice, având sonoritățile rugăciunii, se rostesc într-o lume plină de distanțe și de mister, în care Dumnezeu se află întotdeauna prin preajmă; o conștiință a sacrificiului de sine, răspunzând răstignirii, străbate fără melodramă poemele; angoasa existențială, chiar când e spusă, nu ajunge tăgăduire, ca la Arghezi, ci rămâne mai degrabă la nivelul elegiac; e ca și cum transcendența s-ar așterne, inevitabilă, peste lucruri și destine. Firește, din opera poetului Valeriu Anania nu lipsește nici forma ca atare a poeziei religioase, după cum întâlnim în volumul *File de acatist*, unde forma lirică este acatistul, imnul, litania, poemele având stări și trepte. Dar deocamdată să semnalăm că îmbinarea dintre religios și cotidian este posibilă pe baza încrederii că sacrul și profanul sunt îngemănate, ceea ce atestă o puternică influență a lui Mircea Eliade.

„Întregul discurs literar – sau științific – al autorului pare a se circumscrie preocupărilor de antropologie culturală specifice lui Mircea Eliade”[22], remarcă un exeget. Admirația lui Valeriu Anania pentru Eliade rămâne constantă și dovedește și o cunoaștere a operei acestuia. Anania admiră ideea unui *Deus otiosus* pe care o consideră „cea mai îndrăzneață” și „mai fertilă” pentru hermeneutica miturilor.[23] De asemenea, îi cunoaște sistemul de gândire și îl sistematizează în cinci puncte, având în centru ideea sacrului și a reîntâlnirii cu el – considerată „reintegrarea în autenticitate, transfigurarea spiritului în interiorul timpului mitic recuperat prin ritual”.[24] Întâlnirea cu Eliade

[22] Lucian Vasile Bâgiu, *Valeriu Anania. Scriitorul*, p. 499.

[23] Valeriu Anania, *Din spumele mării*, p. 110.

[24] Vezi *ibidem*, p. 98.

e mai mult decât o influență și reprezintă un fel de confirmare a unei structuri interioare:

> Impactul cu opera științifică a lui Mircea Eliade […] nu a făcut altceva decât să-mi confirme teoretic (dar numai în parte) ceea ce-mi aparținea prin structură.[25]

Reținerea se datorează faptului că dacă pentru Eliade sacrul și profanul sunt în opoziție, pentru Anania profanul se instalează la periferia sacrului, dar niciodată complet în afara lui, între ele existând o continuă și fertilă interferență.[26] Pentru a surprinde acest fenomen, scriitorul pune la lucru o recuzită diversă:

> Fondul operei literare este întotdeauna mitic, la întrepătrunderea cu fantasticul, fabulosul, onirismul, realismul magic, legendarul și istoricul. Creștinismul este proiectat în context ancestral, arhetipul purtând în sine și sămânța eresului. […] Nostalgia originarului determină o etern reiterată odisee a recuperării începuturilor semnificative. Sfârșitul însuși este înțeles ca revenire în arhetip. […] Viețuirea în profan este o etapă intermediară și efemeră întru reintegrarea în absolut.[27]

Exemplele acestei comunicări între sacru și profan, abundă mai ales în proza lui Valeriu Anania, care se remarcă prin „încercarea insistentă […] de a stabili un primat al adevărului artistic asupra celui istoric".[28] În *Amintirile peregrinului ap-*

---

[25] *Ibidem*, p. 208.

[26] A se vedea V. Fanache, „Prefață", în Lucian Vasile Bâgiu, *Valeriu Anania. Scriitorul* (= Monografii), Limes, Cluj, 2006, p. 14. Despre această interferență, chiar peregrinul apter declară în povestirea „Talanga": „contemporanii mei s-au deprins, încetul cu încetul și cam fără voia lor, să accepte și adevăruri lipsite de acoperiri imediate" (Valeriu Anania, *Amintirile peregrinului Apter*, p. 90).

[27] Lucian Vasile Bâgiu, *Valeriu Anania. Scriitorul*, p. 502.

[28] Sandu Frunză, „Autoportretul din oglindă", în Valeriu Anania, *Pledoarie pentru Biserica Neamului*, Omniscop, Craiova, 1995, p. 172.

ter, de exemplu, povestirea „Pasărea măiastră”[29] îmbină viața și întâmplările dintr-o mânăstire (Polovragi) cu descrieri ale frescelor vechi, care intră astfel în circuitul întâmplărilor cu semnificații ce depășesc istoria artei. Este ca și cum ar exista o dinamică existențială, un schimb între viața sacră a imaginilor iconografice și viața cotidiană a personajelor – călugări și apropiați ai mânăstirii –, fără a se ajunge neapărat la elemente obsesiv miraculoase. Această pașnică îmbinare, acest sacru domolit și lipsit de violența cratofaniei, conviețuind firesc cu viața oamenilor, este una dintre mărcile prozatorului Valeriu Anania, care argumentează în favoarea ideii continuității sacrului și profanului. Registrul ontologic al acestei lumi nu resimte ca pe o stranietate absolută prezențele din lumea cerească; chiar dacă realitatea cotidianului are nevoie de desăvârșire, împlinirea celestă nu-i stă alături ca o contradicție, ci îi desăvârșește posibilitățile pe care deja le deține.

Romanul *Străinii din Kipukua* aduce în fața cititorului aceeași comuniune între puterile ancestrale, active pentru oamenii din Kipukua, în acord cu mitologia locală, și realitatea cotidiană. Acest joc în care profanul nu obnubilează sacrul, ci-l lasă să se manifeste este departe de a stabili limite clare, atât ale sacrului, cât și ale profanului cotidian. Sentimentul comunei coapartenențe la un același registru ontologic este dat și de faptul că fantasticul romanului nu trezește nici perplexitatea groazei, nici sentimentul inadecvării dintre cele două lumi. Dacă aventura existențială a personajului-narator poate fi încadrată în cea a crizelor de identitate, continua raportare la lumea ancestrală oferă un răspuns uluitor: ceea ce suntem nu ține atât de numele nostru, care poate fi mereu dublat

[29] Vezi Valeriu Anania, *Amintirile peregrinului Apter*, pp. 110-115.

de numele (și puterile!) unor zei de demult, ci de faptul participării la originar, la acea realitate sacră, despre care vorbea Eliade, realitate ce deține adevărul atât al lumii, în totalitatea ei dinamică, spațio-temporală, cât și al persoanei individuale. Este o participare la originar care seamănă cu participarea platonică la idei, de care se bucurau în filosofia lui Platon cei mai inițiați dintre iubitorii de înțelepciune. Scriitura este hierofanică, iar sacrul nu trebuie decât descoperit în întâmplările cotidiene sau, ieșind din proză, ridicat la o formulă nouă, la teologie.

De la teologia printre litere la cuvântul revelat

Teologia lui Bartolemeu Valeriu Anania e mai întâi de toate una ce se citește printre litere, depășind sacrul necreștin și dezvăluind adevărurile revelației. De la compararea posturii artistice cu cea hristică, a harului poetic cu cel divin, a cuvântului artistic cu Logosul primordial[30] și până la asumarea explicită a posturii de teolog, există multe nuanțe. Scriam cândva, în postfața la volumul *De dincolo de ape* că textele, eterogene în fond, sunt unite de o perspectivă hristică chiar prezentă în mod implicit.[31] Ideea era cu siguranță împinsă prea departe[32], însă ea îmbia exegetul operei lui Anania la o grilă de lectură din care teologicul să nu lipsească. Dacă temele și motivele literare depășesc cadrele teologiei, nu e mai puțin adevărat că prezența elementului teologic rămâne indiscutabilă. Iată un comentariu al lui Aurel Sasu:

[30] Lucian Vasile Bâgiu, *Valeriu Anania. Scriitorul*, p. 98.

[31] Ioan Nicu Turcan, „Dialectica românească a dorului", postfață la Valeriu Anania, *De dincolo de ape*, Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 157.

[32] Lucian Vasile Bâgiu, *Valeriu Anania. Scriitorul*, p. 438.

> Poezia lui A. [Anania, n.n.] tinde spre o stare de puritate interzisă, provocând elegiac divinitatea, familiară și accesibilă mai ales ca suferință și singurătate. Lipsită de dramatism, pipăirea argheziană a misterului e, mai degrabă, comuniune prin cântec: bucurie a invocării luminii și acceptare îngăduitoare a sinelui călătorind între două nopți.[33]

Considerat de Liviu Petrescu „unul dintre cei mai importanți poeți de inspirație religioasă din literatura română a veacului al XX-lea"[34], Valeriu Anania ajunge în conștiința criticii la o postură care se înalță către teologie, Dan Ciachir considerându-l „în primul rând poet și în al doilea rând poet mărturisitor".[35] De asemenea, interpretarea Luceafărului eminescian în legătură cu prologul Evangheliei după Ioan, așadar cu Logosul necreat, dezvăluie că universul hermeneutic ananian are un fundal teologic. Paralela nu este defel exclusivistă și nu intenționează să expliciteze religios statutul personajului-geniu din poemul lui Eminescu, ci îi păstrează taina, subliniind doar posibilitatea deschiderilor către interpretări alternative, în cazul de față – teologice –, pe care o capodoperă le admite.[36] În fine, una dintre cele mai clare afirmații, pe deplin justificată de poezia imnografică a lui Valeriu Anania, este cea care îl situează „în constelația creatorilor, în duh ortodox, ai imnelor închinate unor sfinți".[37]

Decriptarea elementului teologic nu e întotdeauna atât de dificilă: teologul e consacrat atât prin trimiterile scripturistice prezente în operă, dramaturgia, de exemplu, valorificând

[33] Valeriu Anania, *Poeme*, p. 283.

[34] *Ibidem*, p. 279.

[35] *Ibidem*, p. 289.

[36] Vezi Valeriu Anania, *Din spumele mării*, pp. 141-146.

[37] Nicoleta Pălimaru, *Valeriu Anania: opera literară*, p. 207.

adeseori un incontestabil „tezaur biblic de înțelepciune"[38], cât și prin punerea în vers dramatic a unor parabole din Evanghelie – parabola fiului risipitor, din *Hoțul de mărgăritare*, fiind exemplul cel mai la îndemână.[39] Nu sunt de neglijat nici posibilele influențe din marea literatură patristică a Răsăritului: simbolistica luminii își găsește justificarea estetică în Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, înțelegerea mistică a frumosului trimite la Sf. Maxim Mărturisitorul[40] și la Sf. Vasile cel Mare, unde se găsește și ideea *pankaliei*, a creației frumoase și desăvârșite.[41] Să nu trecem mai departe fără a aminti viziunea pur teologică a lui Liviu Petrescu, extrem de utilă pentru demonstrația de față, care susținea că în cazul lui Valeriu Anania

> … teologul îl copleșește mai întotdeauna pe poet, în sensul că scriitorul nu își permite nicăieri să se abată nici măcar cu o iotă de la învățătura bisericii, pentru a-și construi o metafizică, e drept, de inspirație creștină, dar cu mari libertăți de interpretare, așa cum procedaseră, pe de o parte, Lucian Blaga, iar pe de alta, Tudor Arghezi, amândoi mustrați cu mare severitate de teologi.[42]

Deși afirmația nu este întotdeauna acoperită, dată fiind complexitatea operei ananiene, ea rămâne totuși demnă de luat în considerare, fiindcă explică unele texte dificile hermeneutic, precum cel din finalul *Mioriței*, unde jalea mamei la

---

[38] *Ibidem*, p. 211.

[39] Piesa poate fi citită în Valeriu Anania, *Teatru*, vol. 3 (= Opera literară 7), cronologie de Ștefan Iloaie, Limes, Cluj-Napoca, 2007, pp. 121-192.

[40] Lucian Vasile Bâgiu, *Valeriu Anania. Scriitorul*, p. 119.

[41] Vezi *ibidem*, p. 117.

[42] Liviu Petrescu, „Prefață", în Valeriu Anania, *Poeme alese*, Dacia, Cluj-Napoca, 1998, p. 280.

moartea fiului îmbracă forma acatistului și redă o bucurie pe care doar credința în viața viitoare o poate explica.[43]

Pe lângă teologia citită printre litere, Bartolomeu Anania practică, în calitate de om al Bisericii, și o teologie care, prin munca de revizuire a Bibliei, va ajunge să ocupe în cele din urmă prim-planul, într-o ascendență destinală în care literatura se va dovedi doar un fel de laborator pregătitor. Deprinderile literare rămân în lucru, asigurând o elocvență superioară. Spre exemplu, în prezentarea unor personaje biblice precum Maica Domnului, Sf. Ioan Botezătorul sau chiar Irod Antipa, Bartolomeu Anania se folosește de procedee literare, analizându-le psihologia interioară, cu ocazia diverselor evenimente. Îndoiala Sf. Ioan Botezătorul cu privire la mesianitatea lui Hristos e descrisă ca o criză psihologică, o stare de spirit pe care autorul o descrie în amănunt;[44] *fiat*-ul Maicii Domnului este prezentat în contextul unui portret descriptiv convingător și plin de pietate;[45] iar spaima politică a lui Irod, la Nașterea Mântuitorului, spaimă care avea să ducă la episodul uciderii pruncilor, este, de asemenea, redată printr-un procedeu antitetic reluat apoi și în cazul spaimei religioase a regelui ce se credea zeu.[46]

Reflecția teologică se bucură astfel de experiența scriitorului, iar hermeneutica restaurativă, despre care vorbea Sandu Frunză[47], îmbracă, nu arareori, haina hermeneuticii

---

[43] Vezi Valeriu Anania, *Teatru*, vol. 1 (= Opera literară 5), cronologie de Ștefan Iloaie, Limes, Cluj-Napoca, 2007, p. 223.

[44] Valeriu Anania, *Din spumele mării*, p. 23.

[45] *Ibidem*, pp. 28-31.

[46] *Ibidem*, p. 35.

[47] Sandu Frunză, „Postfață. Pentru o hermeneutică restaurativă”, în Valeriu Anania, *Din spumele mării*, p. 239.

duhovnicești: plonjarea în interior, atunci când lucrurile se cer cugetate lăuntric, nu rămâne o aventură subiectivă, ci aspiră la întâlnirea cu adevărul credinței creștine.[48] Când scrie un text despre icoana *Deisis*, Bartolomeu Valeriu Anania e interesat de prezentarea Judecății finale „în dinamica ei duhovnicească".[49] O hermeneutică duhovnicească, așadar, în care personajele din icoană sunt prezentate în liniile Tradiției, în comparație cu care sunt amendate atât accentele gnostice și sofiologice ale lui Paul Evdokimov (cel din *Femeia și mântuirea lumii*), cât și interpretarea psihanalitică a lui Jung. De asemenea, luând în discuție descoperirea manuscriselor de la Qumran și importanța acestora pentru metoda istorico-critică, Bartolomeu Anania nu uită să sublinieze deplinătatea revelației creștine:

> Fără îndoială, ceea ce se adaugă acum tezaurului documentar scripturistic nu adaugă nimic Revelației. [...] Plusul de informație confirmă Revelația și oferă un aport substanțial doar erudiției teologice. Așa, de pildă, pentru orice creștin de bună credință, realitatea istorică a persoanei Mântuitorului e neîndoielnică. Pentru cel ce se îndoiește însă, confirmarea istoricității lui Iisus de către un document necreștin e de un preț extraordinar.[50]

Se dovedește încă o dată că hermeneutica teologică practicată este una a Tradiției Bisericii, care a înțeles să încreștineze filosofia, cultura și moravurile popoarelor cu care a intrat în contact: „Analogiile există, într-adevăr, dar nu trebuie neglijat faptul că religia creștină și-a revendicat, totdeauna, nu originalitatea, ci adevărul".[51]

---

[48] Valeriu Anania, *Din spumele mării. Pagini despre religie și cultură*, p. 14.

[49] *Ibidem*, p. 8.

[50] *Ibidem*, p. 52.

[51] *Ibidem*, p. 55. Este o tradiție de interpretare pe care Mitropolitul Bartolomeu o va folosi la rându-i, de pildă, în Bartolomeu Anania, *Cartea*

Oratorul, deloc mărunt[52], completează portretul teologic al lui Bartolomeu Valeriu Anania. Unele pagini atestă căutarea înfrigurată a înțelegerii, nu pentru ea însăși ci, pentru a-l include pe empaticul „noi" pe care orice orator îl are în vedere. Fundamentul nu e doar intersubiectiv, fiindcă din punct de vedere teologic „omul este măsura cu care măsoară Dumnezeu".[53] Episodul Învierii, de pildă, e un prilej pentru a rosti o întrebare tulburătoare: de ce primul martor al Învierii este Maria Magdalena, o femeie desfrânată și pocăită, iar nu unul dintre Apostoli? Răspunsul este inevitabil impregnat de dorința empatiei, pe care oratorul caută s-o realizeze cu ascultătorii: din pricină că Maria Magdalena ne reprezintă pe noi, cei păcătoși, cei risipitori, ea fiind „prototipul omului pentru care Domnul a venit în lume".[54] Nu de puține ori, textele se finalizează în apoteoze retorice, fiind evident *crescendo*-ul frazei și al sensului.[55] „Atuurile omiletice" pe care le deține teologul-orator Bartolomeu Anania sunt constituite în primul rând din experiența sa scriitoricească, la care se adaugă „exemplara cunoaștere a Sfintei Scripturi", „uriașa forță de persuasiune", „cultivarea și trăirea empatiei cu ascultătorii" și, nu în ultimul rând, „«avantajul» de a nu fi fost

deschisă a împărăției. O însoțire liturgică pentru preoți și mireni, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005.

52 „Calitatea de neîntrecut vorbitor – scrie Nicoleta Pălimaru – prilejuiește ascultătorilor un adevărat «ospăț de cuvinte», cum ar fi spus Socrate în *Timaios*, situându-l pe Valeriu Anania în șirul marilor oratori bisericești, înzestrați cu harisma cuvântului" (Nicoleta Pălimaru, *Valeriu Anania: opera literară*, p. 214). A se vedea și volumul de predici Bartolomeu Anania, *Cuvinte de învățătură*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2009.

53 Valeriu Anania, *Cuvinte de învățătură*, p. 6.

54 Valeriu Anania, *Din spumele mării*, p. 38.

55 A se vedea, în acest sens, finalul textului despre icoana *Deisis* în *ibidem*, p. 25.

profesor universitar și nici doctor în teologie", această ultimă și paradoxală constatare subliniind vitalitatea și evitarea academismului.[56]

Originalitatea teologică a autorului se manifestă mai pregnant în scoliile pe care le face, în cartea *Cerurile Oltului*, la frescele și icoanele din mânăstirile românești din Oltenia.[57] Principiul de interpretare trimite la înțelegerea autentică a artei și arhitecturii bisericești care are întotdeauna o finalitate spirituală, „*sfințenia* întâlnirii personale a omului cu Dumnezeu în rugăciune".[58] În acest volum, hermeneutica restaurativă a sacrului este depășită în direcția modelului tradițional „al unei viziuni creștine cu adevărat teandrice în care divinul și umanul, teologicul și antropologicul se deschid și luminează reciproc".[59] Teologul trece acum în prim plan, chiar dacă se folosește pentru a-și expune ideile de procedeul literaro-filosofic al dialogului. Avem de-a face – susține Părintele Ioan I.Ică jr – în primul rând cu o teologie românească și în al doilea rând cu o teologie românească a icoanei, care își bazează analizele pe o înțelegere duhovnicească a fenomenului iconografic în întregul său, fapt care-l impune pe arhiereul Bartolomeu Anania „drept un gânditor nepereche în peisajul teologic ortodox contemporan".

> Elegant și precis în formulare, etalând pe lângă rafinament intelectual o autentică discreție monahală și simțire duhovnicească, „sco-

[56] Aceste trăsături sunt inventariate în Vasile Gordon, „Mitropolitul Bartolomeu – schiță de portret omiletic", *Tabor* V, 1 (2011), pp. 61-63.

[57] Vezi Valeriu Anania, *Cerurile Oltului*, Episcopia Râmnicului și Argeșului, Râmnicu Vâlcea, 1990.

[58] Ioan I. Ică jr, „O teologie românească a icoanei", în Ștefan Iloaie, Radu Preda (ed.), *Logos Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 87.

[59] *Ibidem*, p. 86.

> liile" dialogate din acest admirabil volum trebuie grabnic receptate ca alcătuind una din marile și puținele cărți originale de teologie românească ale epocii noastre.[60]

Registrul teologic nu poate fi încheiat fără punerea în evidență a operei de diortosire a Sfintei Scripturi care a lăsat în urmă destinul scriitoricesc personal, ca într-un salt definitiv de la estetic la religios:

> Din 23 decembrie 1990, când am început lucrul la Biblie, eu nu am mai scris nici măcar o pagină de literatură proprie, socotind că tot ceea ce scrisesem până atunci era altceva decât un exercițiu de o viață pe limba română, pregătindu-mă pentru ceea ce Dumnezeu îmi rânduise să fac în ultimii mei ani.[61]

Scriitorul și teologul ajung astfel să conlucreze într-un efort de a oferi o Biblie atât literală, pe care să se poată face exegeză, cât și deținătoare, prin stil, a acelei transparențe prezentă în icoana bizantină[62], o reușită posibilă doar printr-un dialog nu doar cu textul, ci „cu însuși Logosul".[63] Rămân în urmă timpurile când se apleca asupra Bibliei lui Șerban pentru frumusețea limbii și „cu interesul de a iscodi izvoarele graiului, căutând cuvinte, expresii și forme gramaticale" menite să aducă prospețime stilului literar.[64] Interesul scriitoricesc este subsumat acum apropierii de cuvântul revelat, cu conștiința că acesta este mai mult decât teologia: dacă teologia este „vorbire *despre* Dumnezeu", Scriptura reprezintă „o rostire a nucleelor", „vorbirea *lui* Dumnezeu despre Sine

[60] *Ibidem*, p. 89.

[61] Valeriu Anania, *Memorii*, pp. 655-656.

[62] Ștefan Iloaie, Radu Preda (ed.), *Logos Arhiepiscopului Bartolomeu…*, p. 97.

[63] Ioan Chirilă, *Sfânta Scriptură – Cuvântul cuvintelor*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 125.

[64] Valeriu Anania, *Din spumele mării*, p. 79.

însuși".[65] În definitiv, „Biblia e Cartea care cuprinde cărțile [...] e Biblioteca; Biblioteca prin excelență, singură și singulară în dumnezeiasca ei omenitate".[66] Cu aceasta portretul cultural al lui Bartolomeu Valeriu Anania se rotunjește, înaintând de la cel scriitoricesc la cel de „artist-liturg al cuvântului românesc", după cum îl numea Patriarhul Daniel.[67]

Politică și credință

Admirațiile românității

E timpul pentru analiza controversatei aventuri politice a celui care a cunoscut atât închisorile comuniste, cât și libertatea de a trăi pentru o perioadă de unsprezece ani într-o țară anticomunistă precum SUA, deținând ulterior funcții importante în ierarhia Bisericii Ortodoxe Române. Referința la raporturile cu ideologiile politice nu poate evita sublinierea obsesiei pentru originar, care la Valeriu Anania devine în acest context patriotism și admirație pentru specificul național, deși nu ezită, atunci când e nevoie, nici să pună degetul pe rană și să critice tarele existente.[68] Oricum, nu cred că am putea înțelege prea mult din suferințele și libertățile fostului deținut politic – „spirit sensibil la va-

[65] *Ibidem*, p. 72.

[66] Bartolomeu Valeriu Anania, *Introducere în citirea Sfintei Scripturi*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 7.

[67] Ștefan Iloaie, Radu Preda (ed.), *Logos Arhiepiscopului Bartolomeu...*, p. 97.

[68] Vezi, de exemplu, critica legată de lipsa de unitate morală a românilor în Bartolomeu Valeriu Anania, *Pledoarie pentru Biserica Neamului*, pp. 111-112.

lorile tradiționale, românești și ortodoxe totodată”[69] – dacă am eluda această dragoste pentru poporul român, cu folclorul, miturile, literatura și realizările lui. Arta și începutul politic al românilor se suprapun în timp, ceea ce constituie un adevărat noroc[70], iar Valeriu Anania „se numără printre cei din ce în ce mai puțin numeroși care cultivă relația dintre religie și spiritualitatea autohtonă”.[71] „Eu am avut întotdeauna sentimentul că tot pământul patriei e sfânt”, spune Val în *Cerurile Oltului*[72], făcând explicabil „naționalismul și patriotismul său nedisimulat, fervent și funciar”[73] pe care îl va mărturisi intrând sau nu în conflict cu autoritățile vremii.

Patriotismul va îmbrăca formele artistice ale admirațiilor românești diferite și complexe: pentru miturile și folclorul național, pentru Eminescu[74], Vasile Voiculescu[75], Dionisie cel Mic[76], Mircea Eliade etc. Cât privește interesul pentru mitologia românească, aceasta este o trăsătură continuă a preocupărilor sale. Atât în studii diferite, în care vorbește de exemplu

[69] Alexandru Zub, „Cunoaștere de sine și creație: Valeriu Anania”, *Convorbiri literare* CXLII, 2 (2009).

[70] Valeriu Anania, *Cerurile Oltului*, p. 24.

[71] V. Fanache, „Prefață”, p. 7.

[72] Valeriu Anania, *Cerurile Oltului*, p. 9.

[73] Lucian Vasile Bâgiu, *Valeriu Anania. Scriitorul*, p. 24.

[74] Valeriu Anania chiar încearcă o interpretare a Luceafărului prin paralela lui cu *Logos*-ul divin (vezi Valeriu Anania, *Din spumele mării*, pp. 144-145).

[75] Voiculescu este portretizat ca „inițiat în isihie” (*ibidem*, p. 187), iar poezia lui considerată ca fiind a „unui harismatic” (Valeriu Anania, *Rotonda plopilor aprinși*, ediția a II-a, Florile dalbe, București, 1995, p. 234).

[76] Faptul că Dionisie cel Mic este cel ce a calculat anii de la nașterea lui Hristos, devine un prilej de mândrie pentru meleagurile autohtone, vezi Valeriu Anania, *Din spumele mării*, pp. 58-60.

de Eliade[77], cât și în propria creație literară, ce rescrie mituri, povești și legende semnificative pentru poporul român (*Miorița*, *Meșterul Manole*, descălecarea lui Dragoș, *Tinerețe fără bătrânețe* etc.), această atracție pentru înțelepciunea populară este o latură constantă. E atât de pregnantă încât, la citirea manuscrisului *Mioriței*, Al. Mironescu avea să-i reproșeze „atmosfera de păgânism" și „lipsa dimensiunii creștine", în timp ce Voiculescu va susține libertatea de creație a autorului[78], iar o ascultătoare, profesoară la București, va considera audiția aceleiași piese, dar făcută cu altă ocazie, o adevărată „baie de românism".[79]

> Folclorul îl am în sânge, îndeosebi de la maică-mea, care era un adevărat tezaur. Pretind însă ca în opera mea să nu fie văzut atât folclorul, ci ceea ce este în spatele, la rădăcina lui, mitul. Folclorul e o modalitate literară, mitul e un nucleu existențial[80],

afirma Valeriu Anania, pentru ca altădată să se entuziasmeze de splendoarea colindelor românești, prilej pentru exprimarea iubirii față de poporul român:

> … cum să nu iubești un neam care și-a înnobilat sentimentul duratei prin credință în perpetuitatea Întrupării? Și cum să nu iubești un pământ în ale cărui scutece și-a încălzit Dumnezeu sfintele Lui piciorușe?[81]

Implicarea și neimplicarea politică a lui Valeriu Anania trebuie discutate pe fundalul acestui patriotism constant, în care reaua-intenție ar putea insinua printre rânduri rezonanțe legionare.[82]

---

[77] *Ibidem*, p. 97.

[78] Valeriu Anania, *Publicistica*, vol. 2, p. 80.

[79] Valeriu Anania, *Memorii*, p. 202.

[80] Valeriu Anania, *Din spumele mării*, pp. 236-237.

[81] *Ibidem*, p. 127.

[82] Vom regăsi acest patriotism chiar și după ce a fost ales arhiepiscop la Cluj, când va răspunde la întrebarea de ce Biserica nu are un steag propriu:

Implicare vs. neimplicare politică

Acuzația de a fi fost implicat politic de partea extremelor (de dreapta și, ulterior, de stânga) traversează ca un leitmotiv exegeza biografică a lui Bartolomeu Valeriu Anania. Principalele acuzații pe care va trebui să le luăm în seamă sunt cele care se referă la trecutul legionar și la colaborarea cu Securitatea. În privința trecutului legionar, Valeriu Anania își recunoaște o „adolescență verzuie”[83]: asemenea majorității colegilor săi de generație, este recrutat în Frăția de Cruce a Seminarului Central la cincisprezece ani și depune jurământul destinat elevilor de liceu, în 1936, sedus mai ales de elitismul spiritual al mișcării. Din pricină că nu avea vocație „nici mistică și nici ostășească”[84], ci un simț dezvoltat al libertății, angajarea legionară nu a fost deplină, iar după rebeliunea legionară, organizația este dizolvată, episod cu care se încheie pentru totdeauna apartenența la legionarism a tânărului Valeriu Anania: „Cu aceasta s'a încheiat activitatea mea legionară, și alta de atunci nu am mai avut”.[85] În răspăr cu această hotărâre este arestat pentru că se alăturase întâmplător cortegiului de îngropare al lui Corneliu Zelea-Codreanu și dus la închisoare, unde i se face și fișa de legionar, fișă care-l va urmări toată viața.[86] Va fi din nou închis, în 1958, cu o condamnare de douăzeci și cinci de ani, din care va face șase ani și două luni, în câteva închisori de tristă amintire: Jilava, Pitești și Aiud, purtând, fără să vrea, aceeași etichetă de legionar.[87] Se

„Pentru că la noi, românii, Biserica și Patria au unul și același Stindard!” (vezi Valeriu Anania, *Publicistica*, vol. 2, p. 206).

[83] Valeriu Anania, *Memorii*, p. 9.

[84] *Ibidem*, p. 13.

[85] *Ibidem*, p. 24.

[86] *Ibidem*, pp. 29-32.

[87] De altfel, chiar în ciuda intențiilor sale de a se declara apolitic, activitatea de lider al studenților greviști din Clujul universitar al lui 1946 se va ve-

va dezice de ea de mai multe ori, însă nu și de unii prieteni cu convingeri legionare:

> Eram prudent – scrie Bartolomeu Anania în *Memorii* – fără să mă sforțez a mă preface; cel puțin față de Garda de Fier mă simțeam liber și nici prin minte nu-mi trecea că părtășia unei bucăți de pâine cu câțiva prieteni ieșiți din pușcărie ar putea constitui o crimă împotriva ordinii de stat. // Așa se face că, în 1956, de îndată ce am aflat că Radu Gyr a fost eliberat, la termen, după unsprezece ani de pușcărie, m'am și repezit să-l văd, într'o cameră a Institutului de Geriatrie, unde fusese internat.[88]

Mai târziu, avea să argumenteze împotriva legionarismului prin apelul la incompatibilitatea cu statutul de preot ortodox: „un cleric adevărat nu poate fi în același timp și legionar”[89], opinie pe care va susține și în închisoare. Trecutul legionar, chiar dacă avea să fie permanent invocat drept acuzație de către comuniști de-a lungul vremii, rămăsese definitiv în urmă.

Mai complicate și mai dificil de contrazis sunt acuzațiile de colaborare cu Securitatea, nu doar în perioada detenției, ci mai ales ulterior, după ajungerea sa în Statele Unite ale Americii – ajungere care, în treacăt fie spus, face ea însăși, pentru mulți, cât un cap de acuzare, de vreme ce, în acea perioadă, era foarte dificil de ieșit din țară dacă erai ostil regimului comunist. Pe vremea când era inspector patriarhal pentru învățământul bisericesc, în 1949-1950, Valeriu Anania se declara anticomunist în gândire, fără a fi însă militant:

---

dea confruntată cu acuzația de legionarism. În fapt, greva a fost declanșată în urma agresiunii unguresti iredentiste, când muncitorii maghiari de la Dermata și CFR au devastat parterul căminului studențesc „Avram Iancu” avea să se încheie cu exmatricularea sa din Universitate (4 iunie 1946) și un lung șir de arestări.

[88] Valeriu Anania, *Memorii*, p. 232.

[89] *Ibidem*, p. 39.

> Îmi vedeam de treburi, iar față de regimul politic mă consideram cel puțin corect: un ins care-și păstra (și adesea își exprima) opiniile potrivnice, fără să le prefacă în acțiuni practice împotriva statului.[90]

Această postură a neimplicării, insuficientă pentru a-l salva de detenția politică din 1958, va constitui leitmotivul apărării lui Valeriu Anania cu mai multe ocazii și, de altfel, cred că ea îl definește cel mai bine: intenția de a rămâne în afara politicii și de a se ocupa cu cariera literară, cu scrisul. Numai că decorul politic al vremii era prea puțin dispus la argumentul apolitismului atâta timp cât fișa de legionar ignora trecerea timpului și schimbarea convingerilor.

Pe perioada detenției există cel puțin două episoade care-l incriminează pe Valeriu Anania și pe care, de altfel, le recunoaște, găsindu-le însă circumstanțe atenuante. Prima este aceea a unor declarații scrise împotriva apropiaților:

> … pe măsură ce scriam, creștea în mine un fel de poftă de a spune, de a mărturisi, de a-mi descărca sufletul și năduful, de a denunța, de a nu lăsa să-mi scape nici un amănunt. Mai mult, îmi răsturnasem perspectiva și, de unde până aici mă dominase tendința de a-mi apăra prietenii și de a pune cât mai puțin pe seama lor, acum simțeam un fel de voluptate să le descopăr fapte și atitudini ce-i calificau drept adversari ai regimului. […] Pornirea aceasta – căci era o pornire – m'a stăpânit și în ziua următoare… […] Scriam, scriam și nu mă opream și mă miram de mine și continuam să scriu, prins de un fel de furie împotriva tuturor celor care erau atunci liberi în timp ce eu zăceam în pușcărie. Scriam ca un apucat, ca un posedat, devenisem rău. Eram, până la un punct, conștient de ceea ce făceam, dar simțeam o plăcerea dureroasă de a-mi biciui astfel conștiința și de a săvârși o nelegiuire împotriva propriei mele naturi.[91]

[90] *Ibidem*, p. 187.
[91] *Ibidem*, p. 299.

Toată această mărturisire este explicată apoi prin faptul că denunțurile fuseseră făcute sub influența unor „droguri de sinceritate”[92], puse în mâncare sau în cafea.

Cel de-al doilea episod se referă la procesul de reeducare de la Aiud. Fiind în secția a XI-a, a bolnavilor tuberculoși, foarte refractari la orice idee de reeducare, ajunge în cele din urmă a se trece de bună voie pe lista celor de acord cu reeducarea, după ce alții făcuseră la fel. Își construiește lepădarea de Garda de Fier tocmai pe incompatibilitatea dintre legionarism și credința creștină.[93] Deși există acuzații că ar fi participat activ, ca reeducator comunist, Valeriu Anania se apără spunând că reeducării i-a făcut față prin terapeutica scrierii pe creier a poemelor ce aveau să vadă lumina tiparului mult mai târziu:

> Am început precaut, cu lucruri simple, versuri scurte, rime împerecheate, spre a îndrăzni apoi tot mai mult spre forme mai pretențioase. Sentimentul izbutirii îmi lumina sufletul; munca aceasta era nu numai o sustragere de la anchetă și o umplere a timpului gol, ci un act de creație în sine, care mă împlinea.[94]

Ion Cârja avea să-l acuze că ar fi fost reeducator comunist, și „apologet al regimului din țară”[95], al regimului comunist, dar acuzația lui rămâne puțin credibilă, în măsura în care susține o implicare „murdară”[96] în reeducarea de la Aiud, ceea ce nu e

[92] *Ibidem*, p. 300.

[93] Vezi *ibidem*, p. 328.

[94] *Ibidem*, p. 257.

[95] *Apud* Aurel Sasu, *Dragostea și vântul. Glose la Memoriile lui Valeriu Anania*, Eikon, Cluj, 2011, p. 118. Dramaticul episod se va termina prin rugămintea lui Cârja ca Bartolomeu să-i citească, la înmormântare, rugăciunile de dezlegare, ceea ce s-a și întâmplat.

[96] „Valeriu Anania își avea sectorul lui în lucrarea murdară a administrației de reeducare”, scrie Ion Cârja în *Întoarcerea din Infern*, vol. II, 1972, *apud* Aurel Sasu, *Dragostea și vântul*, p. 123.

adevărat, după cum clarifică și Aurel Sasu în glosele lui.[97] Semnificativă pentru disocierea dintre politică și religie și pentru apărarea creștinismului este mărturia lui Anania de a se opune lecturilor ateiste care au urmat programului reeducării:

> Într'o seară însă Mihalexe a anunțat în club că, încheindu-se reeducarea politică, se deschide programul de educație antireligioasă și l-a invitat pe unul să citească un capitol dintr'o carte ateistă. Am tăcut, dar îndată după ședință m'am dus la el în cameră și l-am avertizat că dacă acest program continuă, eu voi adopta poziția pe care am avut-o în secția a XI-a t.b.c. I-am spus că poate raporta Administrației. Nu știu dacă a raportat sau nu; cert este că aceea a fost prima și ultima lectură antireligioasă.[98]

Ieșit din închisoare în 1964, Valeriu Anania ajunge în America în 1965, situația exilului românesc fiind complicată datorită divergențelor dintre cele două episcopii, cea condusă de episcopul Valerian Trifa (acuzat de FBI și dovedit ulterior a fi fost membru al Gărzii de Fier) și cea de la Detroit, condusă de IPS Victorin Ursachi, acuzat de fi trimisul comuniștilor din țară.[99] Așa cum am mai spus, faptul de a fi ieșit din țară și trimis într-o misiune atât de înaltă pare, în opinia multora, a-l incrimina drept colaborator al Securității. O mărturie a lui Ion Mihai Pacepa în cartea sa, *Orizonturi roșii*, o face chiar explicit: mitropolitul Bartolomeu ar fi fost agent al Securității trimis în SUA pentru „a prelua controlul publicației religioase *Credința*, pe care să o folosească drept instrument de influență”.[100] Apărarea sună astfel:

---

[97] A se vedea Aurel Sasu, *Dragostea și vântul*, pp. 115-159.

[98] Valeriu Anania, *Memorii*, p. 332.

[99] Vezi Theodor Damian, „Bartolomeu Anania: perioada americană”, *Tabor* V, 1 (2011), p. 30.

[100] Ion Mihai Pacepa, *Orizonturi roșii*, Venus, București, 1990, pp. 380-381.

> Eu am mers în SUA cu acordul americanilor. Nu am fost ofițer și nu am colaborat. Dacă eu spun că nu am fost la DIE și Pacepa spune că am fost, depinde pe cine crezi.[101]

În favoarea necolaborării este și episodul în care Bartolomeu Anania îl înfruntă pe Antonie Plămădeală, pe atunci vicar patriarhal responsabil cu relațiile externe, trimis în America unde starea de spirit românească era tulburată de acțiunile iredentiștilor maghiari, care cereau Ardealul.[102] Documentul CNSAS cu declarația lui „Apostol" (Antonie Plămădeală) arată astfel:

> În ziua de 25 mai 1976, informatorul «Apostol», întors dintr-o vizită în Statele Unite, în vederea determinării clericilor ortodocși și a cetățenilor de origine română de a contracara acțiunile iredentiste, mi-a confiat că a întâmpinat serioase greutăți. Astfel, arhimandritul Anania s-a opus la mai toate măsurile luate, atât de ambasada țării noastre, cât și de sursa Apostol.[103]

Reiese din acest document că atitudinea lui Bartolomeu Anania era potrivnică intențiilor comuniste, de aceea o asemenea atitudine nu justifică nicidecum ideea colaborării, ci dimpotrivă. În sprijinul necolaborării mai vin și alte mărturii în care a refuzat pur și simplu propunerile comuniștilor. Între 1965 și 1976, nu a acceptat ofertele de colaborare cu Securitatea, nici în America, nici în România, argumentând că nu râvnește nici la funcția episcopală (pe care o refuzase în SUA),

[101] *Apud* Mihai Stoica, „Sfânta spovedanie de la Secu'", *Evenimentul zilei* (1 septembrie 2006).

[102] Episodul este văzut de Anania într-un context mai larg, în care religia și politica se îmbină. Vezi Valeriu Anania, *Pro memoria. Acțiunea catolicismului în România interbelică*, ediția a 2-a, Renașterea, Cluj-Napoca, 2005.

[103] *Apud* Mirela Corlățan, „Blestemul «Apostol»: Anania și Plămădeală s-au turnat cu același nume de cod", *Evenimentul zilei* (4 februarie 2011).

nici la bani, care-i ajung, nici la protecție. Refuzul merge până acolo încât nu acceptă nici propunerea de a deveni mitropolit al Ardealului, după suspendarea din rațiuni de boală a lui Nicolae Mladin.[104] În același fel îi respinge și pe social-democrați, declarând că nu vrea să facă „nici un fel de politică, ci doar să-mi văd de treburile mele".[105]

Despre intenția mereu reiterată a neutralității politice am mai amintit în acest studiu, Bartolomeu Valeriu Anania accentuând cu diferite ocazii dorința de a rămâne în afara politicii, pentru a-și desăvârși cariera literară și pentru a rămâne liber. Libertatea are mai întâi tocmai această formă a neimplicării:

> Neaparținând exilului, nu eram obligat să-i înjur pe comuniști. Neaparținând comuniștilor, nu eram obligat să-i înjur pe americani. Nefiind cetățean american, în București nu eram obligat să merg, pentru înscriere în evidență, la Ambasada Statelor Unite, așa că autoritățile românești puteau fi, din acest punct de vedere, liniștite.[106]

Afirmația consună cu cea formulată de unul dintre discipolii săi: „*Părintele Anania este prin excelență un om liber*, un om care a refuzat să-și sacrifice înzestrările pe seama modelor ideologice, a imperativelor previzibile sau a obligațiilor circumstanțiale".[107]

Scurte concluzii

Opera și viața mitropolitului Bartolomeu Valeriu Anania sunt, prin complexitatea și plurivalența lor, dificil de supus unei sinteze interpretative[108], de aceea studiul de față a încercat doar

[104] Valeriu Anania, *Memorii*, pp. 611-612.

[105] Theodor Damian, „Bartolomeu Anania: perioada americană", p. 99.

[106] Valeriu Anania, *Memorii*, p. 414.

[107] Teodor Baconschi, „Părintele Anania", *Tabor* V, 1 (2011), p. 17.

[108] Dan C. Mihăilescu, „O cruce la răscruce", *Tabor* V, 1 (2011), p. 23.

să pună în valoare raporturile dintre religie, literatură și politică. În privința literaturii și credinței religioase, se poate constata o axă ascendentă de la lirica și poezia dramatică, la prozele religioase și la munca de revizuire (diortosire) și comentare a Sfintei Scripturi. Dacă la început valoarea scrisului și operei literare prima, evoluția va transforma experiența scriitoricească într-o *ancilla teologiae* pentru cel care a încetat să mai scrie literatură odată cu aventura de biblist. Religiosul prezent mai degrabă prin apelul la folclor și mitologie va lăsa locul teologiei care va spori ca importanță, devenind tot mai vizibilă odată cu trecerea timpului.

În privința legăturilor cu politica, oricât a încercat scriitorul să se țină la distanță, epoca intens politizată nu i-a permis întotdeauna s-o facă. Cine parcurge de la un capăt la altul vastul volum de *Memorii* nu poate să nu observe că fundalul politic colorează întâmplările, veghindu-le fie de departe, fie dintr-o apropiere sufocantă, presiunea politicului fiind arareori absentă. Nu se pot trage concluzii definitive, în lipsa unor probe evidente, asupra colaborării sau necolaborării cu poliția politică română din perioada Ceaușescu, deși rândurile de mai sus înclină balanța în favoarea necolaborării. Probabil că timpul va aduce mai multă lumină în această chestiune controversată. Cert este că *Memoriile* respiră aerul raportării insistente la politică în aceeași măsură în care opera literară insistă asupra prezenței sacrului în viața omului. Dacă această insistență memorialistică este doar o încercare savantă de disculpare sau o firească obsesie pentru experiențele limită trăite sub o ideologie totalitară, doar timpul ce va veni o va putea spune cu mai multă siguranță.

4.

DINCOLO DE ILUZIA TRANSCENDENTALĂ

Argumentul ontologic: versiunea validă, dar inutilă[1]

Printre argumentele existenței lui Dumnezeu, argumentul ontologic s-a bucurat de un statut aparte, datorită fascinației produsă de pretenția de a fi complet *a priori* – de a refuza, așadar, datele experienței și de a se folosi doar de ceea ce intelectul îi pune la dispoziție. Sf. Anselm de Canterbury, cel care l-a formulat pentru prima dată în *Proslogion*[2] (sec. al XI-lea), l-a numit „argumentul pentru nebun", fiind convins că l-ar putea convinge până și pe cel necredincios că Dumnezeu există.[3] Structura argumentației anselmiene pornește de la Dumnezeul conceput drept „ceva decât care nu se poate cugeta ceva mai mare", noțiune cu care poate fi de acord chiar și cel necredincios, căci până și acesta are în minte un asemenea concept și îl poate înțelege. Dacă Dumnezeu ar exista numai în minte, dar nu și în realitate, atunci ar putea fi gândită o altă ființă decât care nu poate fi gândită o alta mai mare. *Ergo*, cel ce fusese conceput drept cel mai mare, pentru a-și păstra acest statut, trebuie să existe și în realitate.

[1] Text publicat în *Tribuna* 176 (2010), p. 25.

[2] Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion*, traducere de Alexander Baumgarten, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1996, p. 14.

[3] Referința este la nebunul din Ps. 13, 1: „Zis-a cel nebun întru inima sa: «Nu este Dumnezeu!» Stricatu-s-au oamenii şi urâţi s-au făcut întru îndeletnicirile lor. Nu este cel ce face bunătate, nu este până la unul".

Critica nu s-a lăsat așteptată și primele contraargumente, aparținându-i călugărului Gaunilo, s-au referit în primul rând la conceptul folosit, arătând că, de fapt, noi nu avem nicio idee despre Dumnezeu și nici nu ne putem procura vreuna; cu alte cuvinte, dacă Dumnezeu este ceva decât nu se poate cugeta ceva mai mare, El însuși poate fi cugetat? Nici El nu poate fi cugetat, deci nu putem cugeta despre ceea ce nu poate fi cugetat. În al doilea rând, a fost subliniată diferența dintre existența *mentală* a unui lucru și existența lui *reală* (exemplul lui Gaunilo este insula Atlantidei, care deși există în minte și e perfectă, nu există cu necesitate și în realitate).[4]

Nu stă în intențiile acestui scurt text de a prezenta întreaga istorie argumentului ontologic, de aceea ne vom mai opri doar la Descartes, înainte de ajunge la critica lui Kant. Descartes îl susține, mai ales că, pentru el, siguranța principiilor rațiunii se bazează tocmai pe veracitatea divină. Formularea pornește de la ideea unei ființe perfecte pe care o avem deja în minte și de la analogia cu adevărurile geometrice. În „Meditația a V-a" din *Meditații despre filosofia primă*, Descartes argumentează astfel: printre cunoștințele clare și distincte există și cele cuprinse în spațiu și cele matematice; un triunghi, neinventat de mine și care nu există în realitate, ci doar în minte, are însă proprietăți fără de care nu poate fi gândit, cum ar fi suma unghiurilor de 360 de grade; la fel se întâmplă și cu Dumnezeu, conceput drept ființă perfectă: acesta are ca proprietate existența sa, căci esența lui nu poate fi concepută ca fiind despărțită de existență; deci Dumnezeu există.[5]

[4] Ioan Gheorghe Savin, *Apologetica*, vol. 1, pp. 239-249.

[5] Vezi René Descartes, *Două tratate filozofice: Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia primă*, traducere de Constantin Noica, Humanitas, București, 1992, pp. 281-284.

Descartes răspunde în continuare la două obiecții care s-ar putea aduce. Prima este obiecția că această argumentare este doar subiectivă, neavând valoare obiectivă, de vreme ce imaginarea unui lucru nu înseamnă totodată și existența lui (al doilea contraargument al lui Gaunilo). Descartes răspunde că nu cugetarea implică existența obiectivă, ci invers, existența obiectivă a ființei perfecte implică gândirea. O a doua obiecție se referă la eroarea logică numită *petitio principii*: nu cumva ceea ce s-a demonstrat, adică existența lui Dumnezeu, a fost deja presupus în premise? Descartes răspunde că deținând deja ideea înnăscută a ființei atotperfecte, noi nu-i atribuim *toate* perfecțiunile pe care le are, deci nici pe cea a existenței. Dimpotrivă, ideea existenței, deși implicită în conceptul de atotperfecție, nu e dată ca o notă separată și distinctă, ci are nevoie de a fi demonstrată din conceptul general al ființei atotperfecte – ceea ce argumentul ontologic face.[6]

Odată cu Kant, obiecțiile împotriva argumentului ontologic dobândesc o forță nouă. Kant le desfășoară în secțiunea „Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu", din *Critica rațiunii pure*.[7] De pildă, (1) conceptul unei ființe absolut necesare, deci care să implice și existență, rămâne un concept vid, prin care, în fapt, nu se gândește nimic. De asemenea, (2) analogiile geometrice ale argumentului ontologic, aduse în scenă de Descartes, sunt considerate de Kant simple tautologii, ce nu reușesc să treacă de la necesitatea judecăților, la necesitatea existenței lucrurilor. Judecății care afirmă că într-un triunghi este necesar să existe trei unghiuri (de unde se infera că în conceptul de Dumnezeu este necesar să existe predicatul

[6] *Ibidem*, pp. 284-287.

[7] Vezi Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ed. Științifică, București, 1969, pp. 475-481.

existenței), Kant îi răspunde că faptul e valabil doar în măsura în care triunghiul este deja dat, cu alte cuvinte se culege ceea ce s-a pus de la bun început în concept (*petitio principii*). În plus, (3) Kant atacă și ideea că există un *singur* caz pentru care eliminarea atributului existenței din concept duce la contradicție, și anume cel al ființei infinit reale. Ne vom opri puțin asupra acestui contraargument. Întrucât conceptul unei ființe absolut reale este și posibil, rezultă după susținătorii argumentului ontologic că această ființă are toată realitatea, *deci* și existența, fiindcă altfel s-ar ajunge la *contradicție*. Kant răspunde în două feluri: (a) Contradicția e comisă chiar atunci când în conceptul unui lucru posibil a fost strecurat conceptul existenței lui, ceea ce reprezintă, din nou, o simplă tautologie. (b) Mai mult, ar trebui mai întâi să se răspundă la întrebarea dacă judecata „Lucrul cutare există" este o judecată analitică sau sintetică. (Să ne amintim că pentru Kant, judecățile analitice nu adaugă nimic nou față de ceea ce era deja conținut în concept, în timp ce judecățile sintetice sunt cele ce adaugă atribute care nu pot fi deduse doar din simpla analiză a conceptului.) Dacă e analitică, ea nu aduce nimic nou, de aceea a afirma existența ar însemna sau că ideea (conceptul) din intelect este lucrul însuși, sau existența, dacă este dedusă, atunci a și fost presupusă, ceea ce conduce din nou la o „meschină tautologie".[8] Dacă judecata despre existență este sintetică, așa cum crede și Kant, deci adaugă ceva nou conceptului, predicatul existenței poate fi suprimat fără contradicție, fiindcă el nu face parte din conceptul ființei infinit reale. Ultima lovitură vine din (4) distincția care trebuie făcută între *predicatele logice* și *predicatele reale*: „a fi" este predicat logic atunci când funcționează drept copulă și predicat real când funcționează existențial. Dar „realul nu conține

[8] *Ibidem*, p. 478.

nimic mai mult decât simplul posibil. O sută de taleri reali nu conțin nimic mai mult decât simplul posibil”[9], afirmă Kant într-o celebră propoziție. Prin urmare, din simplul concept logic al unei ființe perfecte, nu se poate deduce existența ei: intelectul trebuie să depășească simplul concept pentru a-i atribui și existență. Concluzia este definitivă: în calitate de idee a rațiunii pure, Dumnezeu nu poate fi un fenomen al cunoașterii noastre; rațiunea își depășește limitele când argumentează în legătură cu El, fiindcă e incapabilă atât de demonstrația, cât și de respingerea existenței Lui; de aceea argumentul ontologic nu se susține și e zadarnic.

Istoria argumentului ontologic nu se oprește aici. Pe lângă numeroasele critici, îl susțin, de exemplu, Hegel și, mai nou, dinspre logica modală, Alvin Platinga. Să ne întoarcem însă la consecința kantiană care afirma că în cazul în care judecățile de existență sunt analitice, atunci, pentru ca argumentul ontologic să fie adevărat, conceptul din intelect ar trebui să fie lucrul însuși, altfel spus *conceptul de Dumnezeu ar trebui să fie Dumnezeu însuși*. Oricât ar părea de absurdă o asemenea consecință, ea se regăsește în gândirea Bisericii, chiar dacă nu e pusă în legătură cu argumentul ontologic. Prezența lui Dumnezeu în om, deodată cu transcendența lui deplină, este afirmată, mai întâi, prin întruparea Cuvântului: când Cel pe care cerurile nu-L încap se sălășluiește într-o fecioară, atunci ceea ce părea absurd devine realitate. La fel în cazul euharistiei: dacă cel ce mănâncă trupul și sângele lui Hristos îl primește în sine pe Cel necuprins, atunci ideea prezenței lui Dumnezeu în om nu mai pare atât de absurdă. La acestea se adaugă și promisiunea trimiterii Duhului Sfânt, pe care Hristos o face în cuvântarea de despărțire:

---

[9] *Ibidem*, p. 479.

> De Mă iubiți, păziți poruncile Mele. Și Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă ca să fie cu voi în veac, Duhul Adevărului, pe Care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede, nici nu-L cunoaște; voi Îl cunoașteți, că rămâne la voi și *în voi* va fi! (Ioan 14, 15-17, subl. m., N.T.).

În această perspectivă, argumentul ontologic s-ar putea susține, chiar dacă numai pentru cei aflați în Biserică. Pentru aceștia existența lui Dumnezeu este o evidență clară și distinctă, la fel cum era pentru Descartes. Rămâne însă mențiunea că pentru a se convinge de existența lui Dumnezeu, ei nu vor apela niciodată la argumentul ontologic, deși ar putea-o face. Și desigur, rămâne faptul că nu vor putea convinge pe cei din afară, care nu au experiența Dumnezeului interior, de validitatea acestui argument. Să nu uităm că saltul între credință și necredință e dificil de făcut: între cel ce crede și cel ce nu crede prăpastia e tot atât de mare precum între idee și existență. De aceea chiar atunci când ar putea fi valid, argumentul ontologic nu are cum să fie util.

Kant și Dumnezeul moral[1]

Discuțiile contemporane de filosofia religiei recurg la Kant ori de câte ori vine vorba de idolul Dumnezeului moral, rezultat al reducției epistemologice la rațiunea pură. Să ne oprim asupra criticii kantiene a religiei. Ceea ce trebuie semnalat de la bun început este faptul că ea se profilează pe fundalul modernității pentru care fundamentul discuției despre adevăr în teologie nu mai e constituit de revelația divină, ci de rațiunea care încearcă să dovedească în primul rând coerența doctrinelor (Pannenberg). Această reducție la rațiune articulează o definiție a religiei care sună astfel: „*Religia* (considerată subiectiv) este cunoașterea tuturor datoriilor noastre ca porunci divine".[2] Cum arată, în acest caz, religia adevărată?

Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să vedem cum se prezintă „credința religioasă pură" față de „credința religioasă ecleziastică", după cum le denumește Kant în *Religia doar în limitele rațiunii*. Religia adevărată este o religie unică și imuabilă, spune Kant, fiindcă ea nu are un caracter istoric, precum credința ecleziastică – divizibilă într-o multiplicitate de credințe mereu concurente –, ci se bazează pe rațiune.

[1] Text publicat în *Tribuna* 197 (2010), p. 32.

[2] Immanuel Kant, *Religia doar în limitele rațiunii*, traducere de Rodica Croitoru, Bic All, București, 2007, p. 223.

Consecința acestei universalități este posibilitatea de a întemeia o biserică universală, adevărată și invizibilă, care să nu aibă tarele bisericii istorice, adică să nu se impună prin fapte, ci doar prin convingere rațională. Trăsăturile acestei biserici ar fi: din punctul de vedere al *universalității*, ea s-ar adresa tuturor oamenilor și n-ar mai fi expusă la pericolul sectelor, fiind pe deplin întemeiată pe principiile rațiunii; *calitatea* ar fi asigurată de puritatea imboldurilor morale; *relația* ar sta sub principiul libertății, necondusă nici ierarhic, nici prin iluminare, ci printr-un fel de democrație „rezultată din inspirații particulare"; în fine, sub raportul *modalității*, biserica adevărată s-ar dovedi imuabilă – deși ar păstra rezerva modificărilor conforme timpului și împrejurărilor în administrare – pentru că ar cuprinde *a priori* principii sigure, exprimate într-un cod de legi publice (deși Kant va refuza să o compare cu un sistem politic, optând mai degrabă pentru un soi de „comunitate casnică").

Optimismul lui Kant nu se oprește aici, utopia devenind totală atunci când e vorba de universalitatea legii morale:

> … există o cunoaștere practică – scrie filosoful – care, deși este întemeiată exclusiv pe rațiune și nu necesită nici o doctrină istorică, este într-atât de apropiată tuturor, chiar și de cei mai simpli oameni, ca și cum ar fi literalmente înscrisă în inimă: o lege ce poate fi doar numită pentru a îi fi recunoscută imediat autoritatea de către toți și care produce din sine o obligativitate *necondiționată* în conștiința tuturor, și anume a moralității; și ceea ce este mai mult, această cunoaștere ne conduce de la sine, fie la credința în Dumnezeu, fie este singura, cel puțin, ce ar putea determina conceptul de Dumnezeu ca legiferator moral, prin urmare ne conduce la o credință religioasă pură, nu numai pe înțelesul tuturor, ci care să poată fi onorată în cel mai înalt grad; ea conduce într-acolo atât de natural, încât atunci când voim să încercăm, interogând un om oarecare, ce

> nu a fost niciodată instruit în acest sens, aflăm că el posedă această credință în întregime și pe deplin.[3]

De altfel, odată cu morala, ajungem în inima concepției kantiene despre religia adevărată fundamentată în mod necesar pe legi morale. Superioritatea virtuții față de orice alt serviciu divin este pentru Kant evidentă: nici rugăciunea (considerată inutilă), nici harul (considerat iluzie) nu-l pot satisface pe Dumnezeu, ci doar „dispoziția morală pură a inimii". Chiar dacă, din punct de vedere istoric, credința ecleziastică precede celei pure, aceasta din urmă trebuie să se emancipeze, fiindcă „Trecerea treptată a credinței ecleziastice la autocrația credinței religioase pure este apropierea de împărăția lui Dumnezeu".[4] Emanciparea înseamnă totodată o serie întreagă de înlocuiri: autorii erudiți (preoții), necesari într-o religie a cărții, se dovedesc nenecesari în fața unei credințe morale care „se demonstrează de la sine"; libertatea ia locul unei atitudini despotice și autoritare reprezentată de cler, eremiți, stat; cultul și slujbele divine, adică tot ceea ce constituia o datorie ecleziastică, sunt înlocuite cu pura datorie morală, singurul serviciu divin acceptabil; în fine, oamenii devin mai buni, căci mai morali, spre deosebire de cei care rămâneau în afara binelui, pentru că chiar participând la slujbe ei nu-și împlineau datoriile morale. Într-un fel, ceea ce e în afara moralei e doar iluzie religioasă și, chiar dacă această propoziție poate fi acceptată, corolarul ei nu poate fi adevărat: ceea ce e credință ecleziastică este în mod necesar în afara moralei. Într-adevăr, întâlnim la Kant afirmații care susțin că religia morală face inutile miracolele, sau că doar moralitatea contează, nu sfințenia:

[3] *Ibidem*, p. 255.
[4] *Ibidem*, p. 181.

> După sacrificiul buzelor, care este cel mai mic pentru el, până la cel al bunurilor naturale care, dealtfel, ar putea fi folosite mai bine în avantajul oamenilor și chiar până la sacrificarea propriei persoane prin părăsirea lumii (starea de ermit, fakir, călugăr), omul îi oferă totul în afară de dispoziția sa morală.[5]

Cu alte cuvinte, sfințenia exclude moralitatea!

Încercând să edifice o religie a rațiunii și a virtuților morale, Kant își încheie volumul despre religia în limitele rațiunii cu o critică la adresa principalelor metode de dobândire a harului divin (pe care îl vede într-un ciudat antagonism cu lucrarea virtuților!). Mai întâi, este criticata *rugăciunea*, fiindcă ea devine o iluzie de dobândire a harului, fiind importantă doar în litera ei, nu în spiritul ei; or pentru Kant spiritul rugăciunii este important, iar el este stimulat „prin purificarea și înălțarea continuă a dispoziției morale". Apoi, *frecventarea bisericii* este de dorit în măsura în care nu duce la idolatrie și nu induce iluzia de a fi devenit, fără eforturi morale, ci doar prin cultul exterior, cetățean al împărăției lui Dumnezeu. În al treilea rând, este criticată *consacrarea*, exprimată prin botez, ca neoferind niciun fel de har și nici iertarea păcatelor – o „superstiție aproape mai mult decât păgână". În ultimul rând este criticată ceremonia comuniunii, care n-ar fi rea dacă ar ajunge la ideea unei „*comunități morale* cosmopolite", dar trebuie criticată în măsura în care se consideră că astfel se dobândește har, fiind „o iluzie a religiei care nu poate acționa decât exact în opoziție cu spiritul aceleiași". Pentru Kant, mijloacele de dobândire a harului îl face pe om să lase

> … a-totbinevoitoarei providențe să facă din el un om mai bun, în timp ce el se străduiește să fie *evlavios* (o venerație pasivă față de legea divină), în loc să fie *virtuos* (aplicarea propriilor forțe în vederea res-

[5] *Ibidem*, p. 245.

> pectării datoriei venerate de el), unde ultima, totuși numai *unită cu prima* poate forma ideea ce exprimă cuvântul de *evlavie* (adevărată *dispoziție religioasă*).[6]

Prin felul în care îl concepe pe Dumnezeu, religia kantiană îl subordonează principiilor rațiunii, transformându-l într-un Dumnezeu moral, adică într-un idol al divinului construit de rațiune. Trăsăturile acestui Dumnezeu sunt lipsite de orice apel la mister, adevărata credință universală susținută de Kant susținând că Dumnezeu este creatorul atotputernic și legiferatorul moral sfânt, protectorul și susținătorul oamenilor și judecător drept, în vreme ce raporturile cu oamenii se bazează în mod exclusiv pe moralitate. În modul în care Kant percepe religia rațiunii în opoziție cu cea istorică, a Bisericii, descoperim o presupoziție: împlinirea virtuților morale și legea morală sunt pe deplin raționale și la îndemâna omului, în vreme ce ritualurile și slujbele Bisericii nu fac decât să ofere o iluzie satisfăcătoare, fără a avea vreo legătură cu moralitatea. Moralitate împotriva Bisericii, așa ar putea fi denumită această presupoziție care, în esența ei, este pe deplin neadevărată. Însă chiar dacă idolul Dumnezeului moral se dovedește a fi un construct metafizic modern, el rămâne o provocare pentru contracararea poziției adverse, adeseori întâlnită, pentru care moralitatea n-ar avea niciun rol. Echilibrul nu s-ar putea contura decât într-un principiu pe cât de rațional pe atât de evident: nici moralitate fără religie – care l-ar rata pe Dumnezeul cel viu –, și nici religie fără moralitate – care l-ar pierde pe Cel care se ascunde în poruncile Sale, după cum afirmă spiritualitatea filocalică a Bisericii.

---

[6] *Ibidem*, p. 275.

Despre iluzia transcendentală și ce mai rămâne de spus între rațiunea pură și cea practică în privința lui Dumnezeu[1]

Am scris altădată în această rubrică despre Kant, cu referire la critica argumentului ontologic și la modul de a concepe religia doar în limitele rațiunii. Revin acum, cu încercarea de a înțelege de ce rațiunea teoretică nu poate avea o cunoaștere a lui Dumnezeu, lăsând rațiunea practică să-i postuleze necesitatea, și cum arată raportul dintre conceptul teoretic și postulatul practic al existenței lui Dumnezeu (în acest din urmă caz analogiile cu gândirea teologică se vor impune de la sine).

Așa cum, în *Critica rațiunii pure*, sensibilitatea reprezintă un obiect pentru intelect, tot astfel intelectul constituie pentru rațiune un obiect. Pentru Kant intelectul e o facultate a regulilor, în timp ce rațiunea este o „facultate a principiilor”.

> Dacă intelectul poate fi o facultate a unității fenomenelor cu ajutorul regulilor, atunci rațiunea este facultatea unității regulilor intelectului sub principii.[2]

[1] Text publicat în două numere din *Tribuna*: nr. 197 (2010), p. 32 și nr. 205 (2011), pp. 24-25.

[2] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 285.

Rațiunea, la rândul ei, posedă concepte pe care, în analogie cu categoriile transcendentale ale intelectului, Kant le denumește Idei transcendentale. Concepte care încearcă o totalizare a cunoașterii, Ideile transcendentale sunt lipsite de orice codiții empirice și, în consecință, ajung în mod necesar, în iluzie. Trebuie subliniat că Ideile depășesc *întotdeauna* posibilitatea experienței, deși reprezintă concepte scoase din noțiuni. „Ideile desemnează sarcina cunoașterii, ele nefiind la rândul lor cunoaștere. Nu le corespunde nici un obiect. Ele sunt *nu date, ci doar indicate*."[3] Ele „se ocupă cu unitatea necondiționată a tuturor condițiilor în genere" și din raporturile pe care le pot avea reprezentările noastre (cu subiectul, cu ele însele, cu toate lucrurile în genere), Kant deduce existența a trei clase de Idei transcendentale: cea dintâi conține „unitatea absolută (necondiționată) a subiectului gânditor", a doua „unitatea absolută a seriei condițiilor fenomenului", iar a treia „unitatea absolută a condiției tuturor obiectelor gândirii în genere"; așadar psihologie rațională (sufletul), cosmologie rațională (lumea) și teologie rațională (Dumnezeu).[4] Prin obsesia pentru totalitate, situându-se dincolo de orice experiență posibilă, aceste idei sunt structurate pe raționamente sofistice, constituind „aparența transcendentală". Kant numește „paralogism transcendental" raționamentul referitor la psihologia rațională (suflet), „antinomie a rațiunii pure", raționamentul cosmologiei raționale și, respectiv, „ideal al rațiunii pure", raționamentul privitor la teologia rațională.

Logica iluziei sfârșește, așadar, în mod inevitabil în contradicție, niciun mod de cunoaștere prin idei concomitent

[3] Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, traducere de Marius Mureșan, Grinta, Cluj-Napoca, 2005, p. 113.

[4] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 304.

cu evitarea erorilor nefiind posibil.[5] De aceea încercările de sistematizare teoretică a temelor referitoare la suflet, cosmos și Dumnezeu, tocmai pentru că încalcă „principul de semnificație”[6] al unei experiențe posibile, legată de condițiile empirice ale aplicării conceptului, e în mod necesar invalid, rațiunea depășind limitele presupuse de o cunoaștere posibilă. Luând un exemplu elocvent pentru tema acestui studiu, modul în care rațiunea construiește conceptul de Dumnezeu este descris de Kant în felul următor:

> Așa este deci mersul firesc al rațiunii omenești. Mai întâi ea se convinge de existența *unei oarecare* ființe necesare. În ea, rațiunea recunoaște o existență necondiționată. Apoi ea caută conceptul a ceea ce este independent de orice condiție și îl găsește în ceea ce în sine este condiția suficientă pentru orice altceva, adică în ceea ce conține toată realitatea. Dar totul fără limite este unitate absolută și implică conceptul unei ființe unice, anume al ființei supreme; și rațiunea conchide astfel că ființa supremă, ca principiu originar al tuturor lucrurilor, există absolut necesar.[7]

În consecință, logica iluziei este, după adjectivul kantian, „firească”. Aceasta însă nu invalidează rațiunea însăși, anulând-o pur și simplu, ci, cu toate că promitea nici mai mult nici mai puțin decât extinderea cunoașterii dincolo de limitele experienței, îi descoperă utilitatea în funcționarea ei regulativă. Prin această nouă dualitate, regulativ–constitutiv, Kant rezolvă problema rațiunii, stabilindu-i totodată limitele. În acest

[5] Vezi și Roger Scruton, *Kant* (= Maeștrii spiritului), traducere de Laurențiu Staicu, Humanitas, București, 2006, p. 73.

[6] Prin „principiu de semnificație” P.F. Strawson definește tocmai necesitatea prezenței obiectelor intuiției empirice în cadrul cunoașterii (vezi P.F. Strawson, *Limitele rațiunii: un eseu despre Critica rațiunii pure a lui Kant*, traducere de Valentin Cioveie, Humanitas, București, 2004, p. 190).

[7] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 472.

sens, rațiunea nu creează, ci doar ordonează concepte, oferindu-le acea unitate și extindere maximă inaccesibilă intelectului; cu alte cuvinte, folosirea Ideilor transcendentale este doar regulativă și niciodată constitutivă, orice altă înțelegere conducând cu necesitate la erori și contradicții.

Odată cu sublinierea rolului și limitelor Ideilor, critica metafizicii devine astfel posibilă și, odată cu ea, se edifică și critica împotriva ontoteologiei.[8] „Dialectica transcendentală" demască, prin critica celor trei Idei transcendentale, științele metafizice individuale precum psihologia rațională, cosmologia și teologia, ale căror condiții de posibilitate nu le îndreptățesc să susțină cunoașterea rațională a suprasensibilului. Limitele rațiunii pure sunt subliniate cu tărie:

> Rezultatul tuturor încercărilor dialectice ale rațiunii pure ne confirmă nu numai ceea ce am dovedit în Analitica transcendentală, anume că toate raționamentele noastre care vor să ne conducă dincolo de câmpul experienței posibile sunt înșelătoare și lipsite de fundament; ci el ne învață totodată această particularitate, anume că rațiunea omenească are o înclinație naturală de a depăși această limită, că Ideile transcendentale îi sunt tot atât de naturale cum îi sunt intelectului categoriile, cu deosebirea totuși că în timp ce acestea din urmă duc la adevăr, adică la adecvarea conceptelor noastre cu obiectul, cele dintâi produc o simplă, dar irezistibilă aparență, a cărei iluzie abia poate fi înlăturată prin cea mai riguroasă critică.[9]

Prin urmare, cunoașterea metafizică e contradictorie, fiindcă, pe de o parte, ea nu poate exista în afara sintezei dintre categoriile intelectului și datele furnizate de intuiția sensibilă

[8] Termenul de ontoteologie, care a făcut istorie odată cu critica heideggeriană a metafizicii, e definit de Kant drept teologie transcendentală care „crede că îi cunoaște [lui Dumnezeu, n.n.] existența prin simple concepte, fără cel mai mic ajutor al experienței" (vezi *ibidem*, p. 499).

[9] *Ibidem*, p. 505.

și, pe de altă parte, metafizica își desfășoară argumentele adeseori fără a apela la datele experienței. Metafizica ratează, așadar, cunoașterea, iar cunoașterea, ca sinteză între intelect și intuiție, este o limită de care metafizica trebuie să țină cont. Dacă o face, ea devine o metafizică în limitele rațiunii (aici intrând chiar și religia); dacă n-o face, ea nu mai poate fi denumită cunoaștere.

Faptul este întărit de distincția dintre fenomen și lucru în sine: întrucât cunoașterea, chiar atunci când e necesară și universală, nu se oprește decât asupra fenomenului, această limită afectează și pretențiile metafizicii de a avea acces la lucrurile în sine. Prin urmare, susține Kant, nicio metafizică viitoare care alege să ignore metoda critică și să nu țină seama de limitele rațiunii înseși nu poate fi validată cu numele de știință.

Și atunci, mai este în genere posibilă metafizica? Noua metafizică pe care o propune Kant începe, după cum am putut observa, ca știință a limitării, ca știință negativă, fără să afecteze faptul că, în fond, scepticismul clamat de Kant este, ca ultimă propunere, pozitiv: construcția unei metafizici pe temeiuri solide, neafectate de logica iluziei. Locul metafizicii speculative e preluat de metafizica critică, văzută ca știință a limitelor rațiunii umane înseși. De asemenea, fiind afectată ca teorie a lumii suprasensibile, metafizica devine totodată o teorie a cunoașterii, o epistemologie.[10]

În aceste condiții, atacul lui Kant la adresa metafizicii devine la fel de semnificativ pentru metafizica teologică: odată cu demascarea speculației ca aparținând logicii iluziei, orice teologie rațională sau naturală nu mai poate fi susținută. Este criticat conceptul de Dumnezeu al metafizicilor raționaliste, văzut ca principiu explicativ și cauză ultimă, însă chiar da-

[10] Vezi Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, pp. 41-42.

că existența lui Dumnezeu este indemonstrabilă, credința rămâne neafectată, fiind refundată în moralitate. Limitele care afectează rațiunea teoretică se vor dovedi, în cele din urmă, un avantaj pentru cerințele rațiunii practice, în măsura în care, inexistența impedimentelor teoretice în calea credinței morale, vor susține credința, chiar dacă într-un mod care nu relevă de rațiunea teoretică, deci nu constituie o explicație științifică. Iar metafizica teologică, până la a deveni o formă de religie morală, va trebui să suporte criticile cele mai radicale din toată istoria ei filosofică, atacuri în urma cărora argumentele ontologic, cosmologic și teleologic vor lichidate.

Pentru Kant, Dumnezeul rațiunii pure este un ideal transcendental, un concept cu funcție regulativă a cărui existență nu poate fi demonstrată. Se află vreo legătură între acest concept și Dumnezeul postulat de rațiunea practică drept existând cu necesitate?

Eșecul argumentului ontologic atrage după sine eșecul celorlalte argumente: fiecare dintre ele cade fiindcă nu poate surprinde în intuiția empirică ființa perfectă, prin urmare condiția sintezei categoriilor cu experiența nu se poate realiza. Iluzia transcendentală ne arată cum Dumnezeu rămâne în afara câmpului rațiunii teoretice, neputând fi dovedit nici ca existent, nici ca inexistent. Cunoașterea teoretică a lui Dumnezeu își semnează astfel decesul, fiindcă nici argumentele *a priori*, nici argumentele empirice nu o pot susține. Aceasta nu înseamnă moartea lui Dumnezeu (deși Nietzsche o va susține!), ci, deocamdată, e pentru Kant doar exersarea unei conștiințe realmente critice față de metafizică și față de încercarea de a construi o dovadă teoretică a existenței lui Dumnezeu.[11] E ca și cum ar susține că, în fond, credința nu ar pu-

[11] *Cf. ibidem*, p. 122.

tea fi dobândită în urma vreunui argument al rațiunii. Ceea ce nu poate fi decât adevărat, în măsura în care e acceptată teza kantiană a cunoașterii științifice care nu poate avea acces la suprasensibil. În acest fel, transcendența kantiană rămâne inaccesibilă teoretic: „despre lumea transcendenței nu se poate spune nimic cu sens și nu se poate ști nimic".[12] Fiind un ideal al rațiunii pure, Dumnezeu rămâne doar

> … un principiu regulativ, anume de a considera orice legătură în lume *ca și când* ar rezulta dintr-o cauză necesară, atotsuficientă, pentru a funda pe ea regula unei unități sistematice și necesare după legi universale în explicarea acestei legături, și nu este afirmarea unei existențe necesare în sine.[13]

Imposibil de negat de rațiunea teoretică, Dumnezeu nu poate fi nici afirmat, realitatea lui obiectivă nefiind nici posibil de dovedit pe această cale, dar nici refuzată o dată pentru totdeauna. Această viziune asumă faptul că întrebările metafizicii care privesc religia nu pot primi un răspuns teoretic, ci doar răspunsuri practice, pragmatice sau existențiale.[14] Iar credința își găsește locul în câmpul rațiunii practice și moralei, acolo unde postulatul existenței lui Dumnezeu este necesar pentru susținerea imperativului categoric. După cum se semnalează într-un text exegetic[15], credința religioasă e posibilitate logică în *Critica rațiunii pure* și posibilitate reală în *Critica rațiunii practice*. De aceea, a vorbi despre religie a rațiunii la Kant înseamnă în primul rând a vorbi despre religie a rațiunii

[12] Roger Scruton, *Kant*, p. 92.

[13] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 491.

[14] Stephen C. Evans, „Kant and Kierkegaard on the Possibility of Metaphysics", în D.Z. Phillips și Timothy Tessin (ed.), *Kant and Kierkegaard on religion*, Macmillan, London, 2000, p. 3.

[15] Vezi *ibidem*, p. xv.

practice, acea rațiune care oferă voinței principiile după care trebuie să se ghideze pentru o viață morală, și a înțelege că fundamentul moral asigură inteligibilitate rațională existenței lui Dumnezeu.[16]

Acest raport amintește de felul în care dogmatica ortodoxă conduce către teologia apofatică. Rezultat al rațiunii teoretice și părând, în acord cu filosofia kantiană, o iluzie transcendentală, dogmatica Bisericii de Răsărit asigură fundalul de adevăr pentru experiența religioasă apofatică. Chiar dacă nu le reduce cu scepticism importanța, așa cum e redusă rațiunea teoretică în privința cunoașterii lui Dumnezeu, experiența apofatică slăbește pretențiile și excesele raționaliste ale formulărilor dogmatice. Diferența față de Kant este că, experiența mistică nu anihilează dogmele, ci le certifică.

S-a vorbit despre „dubla utilitate negativă"[17] a imposibilității dovedirii teoretice a existenței lui Dumnezeu. În primul rând, negarea argumentării teoretice în favoarea existenței lui Dumnezeu atrage după sine imposibilitatea de a decide și contrariul, adică inexistența lui. Rațiunea pură nu poate trasa categoric pe niciunul dintre cele două propoziții, tributare teismului și ateismului, de aceea rămâne loc pentru o reconsiderare de pe poziții morale a existenței ființei divine. În al doilea rând, „suntem împiedicați din importarea impurităților empirice în orice concepție a unei ființe ideale în care teologia morală nu poate oferi temeiuri de credință".[18] O utilitate care de altfel pare suspectă, de vreme ce „impuritățile" nu trebuie să fie neapărat empirice, exemplul cel mai elocvent fiind însăși

[16] Vezi BERNARD M.G. REARDON, *Kant as Philosophical Theologian*, Barnes & Noble Books, Totowa, New Jersey, 1988, p. 167.

[17] P.F. STRAWSON, *Limitele rațiunii*, p. 278.

[18] *Ibidem*, p. 279.

revelația creștină: originea ei nu este nici numai transcendentală, nici doar empirică, ci, dacă e asumată prin credință, pur și simplu transcendentă.

Acest fapt ne conduce la repunerea problemei raportului dintre rațiunea pură și cea practică în privința lui Dumnezeu și, pentru a-l lămuri, apelăm la un fragment din prima *Critică*:

> Ființa supremă rămâne deci pentru folosirea pur speculativă a rațiunii un simplu ideal, dar totuși un ideal fără lipsuri, un concept care încheie și încununează întreaga cunoaștere omenească, a cărui realitate obiectivă nu poate fi desigur dovedită pe această cale, dar nici respinsă victorios; și dacă va fi existând o teologie morală care poate completa această lacună, atunci *teologia transcendentală, care mai înainte era numai problematică, dovedește cât de indispensabilă este prin determinarea conceptului acestei teologii* (subl. m., N.T.) și prin cenzura permanentă a unei rațiuni, care este înșelată destul de des de sensibilitate și care nu totdeauna este de acord cu propriile ei Idei. Necesitatea, infinitatea, unitatea, existența în afara lumii (nu ca suflet al lumii), eternitatea fără condițiile timpului, omniprezența fără condițiile spațiului, atotputernicia etc. Sunt predicate pur transcendentale, și de aceea conceptul lor purificat, de care orice teologie are atâta nevoie, nu poate fi scos decât din teologia transcendentală.[19]

În acest loc, Kant consideră rațiunea pură utilă pentru a oferi rațiunii practice un concept al lui Dumnezeu. Această utilitate regulativă este similară, deși diferită totuși, cu gândirea dogmatică, în care teologia conceptualizează divinul, dar în același timp oferă misticii direcția de acces. Dacă Dumnezeul rațiunii teoretice este același cu Dumnezeul rațiunii practice, scepticismul kantian devine vulnerabil, pentru că putem descoperi în acest caz o legătură între cele două *Critici* similară raportului dintre dogmatică și apofatism, din Tradiția ortodoxă. Dacă Dumnezeul indemonstrabil teore-

[19] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, pp. 504-505.

tic este altul decât Dumnezeul-postulat al rațiunii practice, atunci rațiunea teoretică nu mai poate oferi, conform citatului de mai sus, un concept în care să credem. În fine, dacă idealul transcendental (Dumnezeu) oferit de rațiunea pură are doar o funcție regulativă, atunci acest concept cade în diversitate, în funcție de demonstrațiile fiecărei metafizici posibile sau reale. Cu alte cuvinte, niciun fel de reducție critică nu va putea oferi un *singur* concept al divinului, atâta timp cât se acceptă că aparența transcendentală domină rațiunea teoretică. Existența mai multor concepte despre Dumnezeu e pe deplin legitimă și chiar istoric demonstrată, de aceea rațiunea critică are ea însăși nevoie de o reducție la datele revelației pentru a oferi totuși un concept. (Strict rațional, nu există punct terminus în această căutare a fundamentului pentru un concept al divinului.)

Revenind la datele teologiei ortodoxe și la modul în care rațiunea dogmatică oferă, prin antinomiile ei, o direcție experienței apofatice a divinului, putem observa că, dacă sistemul kantian renunță la a mai credita adevărul dogmatic, credința se întemeiază în mod fundamental pe aceste adevăruri care constituie de altfel chipul identității Bisericii și modul în care revelația a fost înțeleasă și interpretată. De aceea, în locul separației dintre rațiunea pură și cea practică, este preferată rămânerea în paradox: având în comun cu critica kantiană faptul că dogmele suferă, în absența experienței comuniunii divino-umane, de incompletitudine, putând fi situate în același plan cu scepticismul kantian, ele oferă totuși un grad de certitudine care devine cu atât mai înaltă cu cât experiența apofatică a întâlnirii cu Dumnezeul cel viu este mai reală.

Hegel, filosofia și misterul divin[1]

Misterul Dumnezeirii este o constantă a teologiei, logica explicației nefiind dificil de pătruns: cum să poată rațiunea umană să-l circumscrie pe Cel de necuprins? Punând problema raporturilor dintre filosofie și teologie, Hegel avea să susțină însă ceva mai mult și anume că prin revelație misterul divin a fost integral dezvăluit. Firește, este o poziție extremă, cu care Biserica nu poate cădea de acord.

Teologia și filosofia se reconciliază, afirmă Hegel, fiindcă deși au forme diferite, ele împart același conținut: adevărul. Filosofia justifică prin cercetările ei adevărul teologiei și arată care este rațiunea religiei.

> Filozofia – scrie Hegel – are scopul de a cunoaște adevărul, de a cunoaște pe Dumnezeu, căci el este adevărul absolut. Întrucât față de Dumnezeu și explicarea lui nu există nimic altceva ce să merite osteneală.[2]

Se acceptă aici că, prin filosofie, subiectul își dezvoltă conținutul din sine, dar aceasta nu se reduce la subiectivism, de vreme ce acest conținut este considerat necesar, obiectiv. Cu alte cuvinte, conceptul „… produce […] adevărul, […] însă recunoaște

[1] Text publicat în *Tribuna* 211 (2011), p. 24.

[2] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei* (= Paradigme), traducere de D.D. Roșca, Humanitas, București, 1995, pp. 506-507.

totodată acest conținut ca pe ceva neprodus, ca pe ceva adevărat, ființând în sine și pentru sine".[3]

Calitatea de a fi religie revelată, pe care o deține creștinismul, este mai mult decât simpla manifestare a nemanifestatului: în primul rând, revelația Îl presupune chiar pe Dumnezeu, fiindcă El este Cel care se revelează și se face cunoscut oamenilor; în al doilea rând, revelația presupune o exterioritate, pentru că vine din afară, constituind, după o sintagmă a lui Hegel, „religia pozitivă".[4] Pozitiv înseamnă, așadar, a fi dat din exterior, de aceea obiectele care cad sub simțuri sunt pozitive, la fel cum tot pozitive sunt și legile statului, istoria, etica etc. Se insinuează aici o dualitate între pozitiv și rațional pe care Hegel o sesizează, realizând că religia, la rândul ei, are o parte pozitivă, prin moștenirea istorică și prin existența Bibliei; cu toate acestea, în momentul în care ceea ce este pozitiv se dovedește a fi în acord cu modul în care rațiunea argumentează, pozitivitatea însăși este suprimată, realul și raționalul suprapunându-se fără rest. A atesta adevărul religiei doar prin pozitivitate înseamnă de aceea prea puțin: existența minunilor ca și a literei Scripturii, literă fără spirit, sunt insuficiente, fiindcă „spiritualul nu poate fi atestat prin nespiritual".[5] Atestarea spirituală presupune filosofia și dezvoltarea rațională a adevărului, deși Hegel recunoaște că acest punct nu e valabil pentru toți oamenii, filosofia nefiind la îndemâna tuturor. În consecință, chiar dacă minunile își au locul lor minim, iar filosofia pe cel maxim, rămâne o zonă pentru care sentimentul reprezintă forma atestării adevărului religiei creștine. Dar acest sentiment nu este pur și simplu arațional sau irațional,

[3] *Ibidem*, p. 505.
[4] *Ibidem*, p. 410.
[5] *Ibidem*, p. 412.

Hegel nedespărțind rațiunea pură de cea practică în felul în care o făcea Kant, ci sentimentul este în mod necesar însoțit de gândire:

> Religia își are sediul, terenul în gândire, inima, sentimentul nu este inima, sentimentul unui animal, ci este inima omului care gândește, inima, sentiment care gândește, și ceea ce este de la religie în această inimă, în acest sentiment, este în gândirea, în sentimentul acestei inimi. Întrucât începem să tragem concluzia, să raționăm, să invocăm argumente, să înaintăm prin determinații de gândire, facem acest lucru totdeauna gândind.[6]

Revelația creștină este, așadar, conformă cu rațiunea, orice conflict dintre teologie și filosofie fiind exclus. Teologia care se întoarce împotriva filosofiei ori este inconștientă, de vreme ce ea înseși face apel la formele gândirii pentru a explicita revelația pozitivă (istorică și biblică), ori este inducere în eroare, atunci când „vrea să păstreze pentru sine o gândire oarecare, accidentală, care constituie aici pozitivul".[7] Ridicându-se deasupra gândirii accidentale, către cea necesară, teologul trebuie să înțeleagă faptul că doar „spiritul sfânt [...] concepe și știe [cunoaște] divinul", teologia fiind, datorită gândirii pe care o presupune de fiecare dată, un fel de dezvoltare a mărturiei Spiritului însuși. Prin urmare, în măsura în care este gândire necesară, filosofia poate deveni păstrătoarea revelației:

> Mulți teologi, comportându-se exegetic, cred că sunt pur receptivi și nu știu că, receptând, ei sunt activi, că reflectează. Când această gândire a lor este o gândire accidentală, ea se încredințează categoriilor finității și este astfel incapabilă să sesizeze divinul în conținut; nu este spiritul divin, ci spiritul finit care continuă să se miște în astfel de categorii. // Datorită unei astfel de sesizări finite a divinu-

[6] *Ibidem*, p. 414.

[7] *Ibidem*, p. 415.

> lui, a ceea ce este în sine și pentru sine, datorită acestei gândiri finite a conținutului absolut, s-a întâmplat că învățăturile fundamentale ale creștinismului au dispărut în cea mai mare parte a lor din dogmatică. Nu singură, dar mai ales filozofia este acum esențial ortodoxă; propozițiile care au fost totdeauna valabile, adevărurile fundamentale ale creștinismului, sunt primite și păstrate de ea.[8]

Această postură regală deținută de filosofie va rămâne, de altfel, constantă pentru sistemul hegelian.

Pentru Hegel, adevărul revelat al Dumnezeului ca Treime este un adevăr absolut, chiar dacă această determinare a divinului „ca unul-în-trei este cu totul abandonată din câmpul filozofiei, iar în teologie ea nu mai este preocupare serioasă".[9] De fapt, Treimea reprezintă nici mai mult, nici mai puțin decât „conștiința absolută a adevărului".[10] Felul în care Hegel concepe Treimea, destul de apropiat de dogmatica Bisericii, rămâne însă tributar modului în care este înțeleasă rațiunea. Diferită de intelect, rațiunea hegeliană are capacitatea de a cunoaște adevărul absolut, depășind orice formă a incognoscibilului. Pentru Hegel misterul se explică doar prin limitările intelectuale sau sensibile. Atunci când Dumnezeu este înțeles după atributele sale, de exemplu, aceste predicate divine care-l descriu pe Cel cu multe nume ajung, în acord cu legile intelectului, în contradicție unele cu altele. Misterul acestor contradicții rămâne doar un mister al intelectului tributar modului uman de a gândi. De fapt, ideea divină „este tocmai suprimare a contradicției", este „conținutul propriu al ei, menirea ei de a pune această diferență și de a o suprima absolut, și aceasta este viața însăși a ideii".[11] Dumnezeu ca „universalul

[8] *Ibidem*, pp. 416-417.

[9] *Ibidem*, p. 442.

[10] *Ibidem*.

[11] *Ibidem*, p. 433.

absolut concret"[12] – cu alte cuvinte ca Dumnezeu ce depășește limitările intelectului – este însăși ideea speculativă, adică, după Hegel, raționalul, de aceea, pentru adevăratul filosof al religiei, misterul nu constituie o limită de netrecut.

> Această idee speculativă [ideea de Dumnezeu, n.n.] este opusă sensibilului, precum și intelectului; de aceea, ea este un *mister* pentru modul de tratare sensibil, precum și pentru intelect. Pentru amândouă acestea ea este un μυστήριον adică în ce privește ceea ce este în ea rațional. Mister în sensul obișnuit nu este natura lui Dumnezeu, și cel mai puțin în religia creștină, aici Dumnezeu s-a făcut cunoscut pe sine, a arătat ce este el, aici el este manifestat; dar mister este pentru percepția sensibilă, pentru reprezentare, pentru modul sensibil de tratare și pentru intelect.[13]

Scurt spus, misterul Treimii nu are alți adversari decât „oamenii senzoriali și oamenii intelectuali"[14], senzoriali pentru că vor să-l cunoască pe Dumnezeu cu simțurile, intelectuali pentru că vor să-i aplice Celui infinit categoriile intelectului finit. Spiritul însuși rezolvă aceste contradicții de care intelectul nu mai poate trece, fiindcă oriunde este vorba de mister ce provine din irezolvabilitatea unor contradicții, acolo este de fapt vorba de viață. Această legătură dintre contradicții și viață este o idee foarte importantă la Hegel, și ea se va regăsi, de exemplu, în felul în care a fost înțeles apofatismul în teologia neopatristică (care nu se revendică de la Hegel, ci de la Tradiția Răsăritului creștin). Chiar dacă la Hegel misterul este soluționat la nivelul supraintelectual (*i.e.* rațional) al spiritului, pentru apofatismul teologiei ortodoxe această experiență a Dumnezeului viu nu anulează misterul ci, depășind speculația

[12] *Ibidem*, p. 434.
[13] *Ibidem*, p. 435.
[14] *Ibidem*, p. 436.

filosofică, îl adâncește, Dumnezeu rămânând incomprehensibil în natura sa. Altfel, orice abolire a misterului ființei divine ar anula diferența ontologică dintre Dumnezeu și creație. În concluzie, chiar dacă filosofia religiei a lui Hegel rămâne în intenția ei profund creștină, misterul naturii dumnezeiești rămâne o limită ireductibilă: Dumnezeu se face cunoscut în energiile sale necreate, dar în ființa sa rămâne pentru rațiunea umană, chiar îndumnezeită, de neajuns.

Maxima philosophia: Hegel, sentimentul religios și rațiunea

Tema depășirii religiei de către filosofie este un punct recurent în construcția sistemului hegelian. Filosofia desăvârșește și împlinește religia, un act care pentru Hegel nu părea impios, dar pentru unii dintre hegelieni, cei de stânga, suna cât un cap de acuzare și cât un argument pentru susținerea ateismului. Depășirea religiei trece printr-un moment de resuscitare a rațiunii, a importanței doctrinei, ceea ce readuce gândirea la posibilitățile sale de cunoaștere, limitate de critica lui Kant, atrăgând critica sentimentalismului și moralismului religios.

Hegel era conștient că Iluminismul a trimis în umbră dogmaticul, transformându-l din ceva propriu creștinismului, în ceva nefolositor sau de o generalitate lipsită de importanță.[1] Filosofia hegeliană nu putea fi de acord cu o asemenea renunțare, căci pentru Hegel adevărul înseamnă în primul rând gândire, iar în măsura în care religia revelată și filosofia se ocupă cu adevărul, a lăsa credința doar pe seama sentimentului este o eroare. Atunci când se limitează doar la sentiment, religia renunță de fapt la adevăr, iar Biserica nu mai are comunitate,

[1] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 13.

ci se dispersează în atomi, „căci comunitatea este în doctrină”, în timp ce sentimentele sunt individuale, nu comunitare.[2]

Elimină această revenire a gândirii în câmpul credinței importanța sentimentului? Deși în multe pagini critică reducția protestantă la sentiment (la fel cum critică și reducția la rațiunea practică), Hegel încearcă să limiteze rolul pe care sentimentul îl are pentru unii dintre contemporanii săi teologi, fără a-l anula în întregime. Astfel, el nu e de acord cu Schleiermacher, pentru care sentimentul este calea regală de cunoaștere religioasă, ci susține importanța rațiunii și a conceptului, situându-se mai aproape de tradiția Bisericii, de exemplu, decât de Kant.[3] Pentru Hegel sentimentul reprezintă o formă limitată de cunoaștere, pe care omul o are în comun cu animalele, în vreme ce pentru Schleiermacher nu.[4] Iată critica lui Hegel:

> Sentimentul este [...] ceea ce omul are comun cu animalul, el este forma animală, senzorială. Deci când se arată ceea ce este dreptatea, moralitatea, Dumnezeu în sentiment, avem felul cel mai rău în care poate fi arătat un astfel de conținut. Dumnezeu este în chip esențial în gândire. Bănuiala că el este *prin gândire*, numai în gândire trebuie să ni se trezească deja prin faptul că numai omul are o religie, nu și animalul.[5]

Întrucât sentimentul este subiectiv și accidental, el nu poate oferi conținut credinței, acest lucru revenindu-i rațiunii individuale care trebuie să ofere sentimentului un conținut adevărat. O teologie doar a sentimentelor „se oprește în empirie, în isto-

[2] *Ibidem*, p. 506.

[3] *Cf.* Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 46.

[4] *Cf. ibidem*, p. 111.

[5] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 64.

rie și-n accidentalitățile acestora", fiind lipsită de consistență.[6] Chiar dacă sentimentul poate precede doctrina[7], el e la rândul lui precedat de doctrină, ceea ce conduce la constatarea că sentimentul nu este alungat – nici din teologie, nici din filosofie: dacă filosofia „gândește ceea ce simte subiectul ca atare", ea îl lasă pe acesta să fie de acord cu sentimentul său, oferind în același timp sentimentului adevăratul conținut.[8] Spre deosebire de Kant – care era de acord că rațiunea pură oferă un conținut pentru conceptul lui Dumnezeu, numai că era un conținut fără adevăr, tributar iluziei transcendentale – Hegel nu e de acord doar cu reducția rațiunii doar la rolul ei critic:

> … convingerea că spiritul are numai o relație negativă cu Dumnezeu ruinează, nimicește sentimentul, evlavia, atitudinea religioasă, fiindcă gândirea este izvorul, terenul în care este universalul în general, în care este Dumnezeu, universalul este în gândire și pentru gândire. Spiritul în libertatea sa posedă conținutul adevărului divin și-l furnizează sentimentului; conținutul *său* este conținutul sentimentului în ce privește orice cucernicie adevărată, orice pietate.[9]

În consecință, în măsura în care au de-a face cu adevărul revelației, sentimentele se bazează pe conceptele livrate de gândire, opțiune hegeliană foarte ortodoxă, însă până în punctul în care gândirea are abilitatea de a cunoaște (și deci livra sentimentului!) întregul conținut divin, fără a mai lăsa loc misterului.

Acest primat al rațiunii este mediat de reprezentări, importante mai ales pentru că sunt constitutive, așa cum am

6 *Ibidem*, p. 65.

7 *Cf.* Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 188.

8 G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 507.

9 *Ibidem*, p. 102.

mai spus, religiei. Depășind câmpul subiectivității, propriu sentimentului, și referindu-se la ceea ce este obiectiv[10], reprezentarea izolează obiectul, în timp ce gândirea îl ridică la universal.[11] „Forma gândirii în genere este generalitatea", care „pătrunde și înăuntrul reprezentării".[12]

Gândirea, așadar, dă definiția omului, constituind „*ceea ce are omul mai propriu*, ceea ce deosebește omul de vită, pe când simțirea o el o are în comun cu aceasta".[13] Credința apare ca o formă de certitudine a adevărului absolut, care se bazează pe rațiunea însăși, pe Spirit, iar nu pe autorități exterioare.[14] Punând față în față intelecția pură și credința, Hegel afirmă că intelecția pură este doar esență, lipsită de conținut, în timp ce credința reprezintă „conținutul, fără intelecție".[15] Aceasta nu înseamnă căderea credinței în iraționalitate, ci îndepărtarea ei de formalismul intelecției pure. Credința are conținutul „în *gândire*, nu în *concepte*, în *conștiința pură*, nu în *pura conștiință-de-sine*".[16] Hegel realizează o legătură între gândire și credință, scoțându-o pe aceasta din urmă din domeniul moralității pure, unde o plasase Kant. Credința și doctrina sunt unite în adevărata gândire, gândirea con-

---

[10] *Ibidem*, p. 72.

[11] PETER C. HODGSON, *Hegel and Christian Theology*, p. 113.

[12] G.W.F. HEGEL, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 73.

[13] GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Enciclopedia științelor filozofice: Filozofia spiritului*, vol. 3, traducere de Constantin Floru, Humanitas, București, 1996, p. 95.

[14] *Cf.* PETER C. HODGSON, *Hegel and Christian Theology*, pp. 186-187.

[15] G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia spiritului* (= Cogito), traducere de Virgil Bogdan, IRI, București, 2000, p. 307.

[16] *Ibidem*.

ceptuală, care „le unește pe amândouă în sine" fără nicio excluziune.[17]

În fapt, categoriile de „spirit", „rațiune" și „Dumnezeu" sunt în mod esențial identice.[18] În primul rând, dacă se pune întrebarea pentru care dintre facultățile umane există Dumnezeu, răspunsul este evident, gândirea.[19] „Gândirea este locul acestui universal, dar mai întâi acest loc este absorbit în acest Unul, în acest Etern ființând în sine și pentru sine."[20] Forma sentimentului se dovedește a fi „cea mai joasă pentru conținutul spiritual", fiindcă acest conținut, care e Dumnezeu însuși, „este, în adevărul său, numai în gândire și ca gândire". În acest sens,

> … gândul nu e *doar* gând, ci este, dimpotrivă, modul cel mai înalt și, cercetând cu precizie, unicul mod în care poate fi prins ceea ce e veșnic și există în sine și pentru sine.[21]

Pentru a-l înțelege pe Dumnezeu e nevoie de gândire speculativă, sentimentul și reprezentarea fiind insuficiente:

> Dumnezeu poate fi atins numai în pura cunoaștere speculativă și este numai în ea și este numai această cunoaștere însăși; căci el este Spiritul și această cunoaștere speculativă este cunoașterea religiei revelate. Această cunoaștere îl cunoaște pe Dumnezeu ca *gândire*, ca pură esență,

scrie Hegel.[22]

---

[17] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 75.

[18] *Cf.* Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 70.

[19] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 47.

[20] *Ibidem*, p. 48.

[21] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice: Logica*, vol. 1, traducere de D.D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru *et al.*, Humanitas, București, 1996, p. 60.

[22] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 434.

Gândirea își regăsește astfel locul în filosofia religiei a lui Hegel, după ce fusese limitată în pretențiile ei de cunoaștere a divinului, de către filosofia kantiană. În plus, ea deține acum o putere de cunoaștere fără precedent, care lasă în urmă atât îndrăznelile filosofilor premoderni, cât și religia însăși, fiindcă se declară a înțelege mai adecvat adevărul revelației divine. Filosofia devine acum *maxima philosophia*, oferind o cunoaștere absolută căreia nu-i scapă niciun mister și pe care n-o umbrește nicio necunoaștere, nici chiar a naturii Divine… Să recunoaștem că ambiția lui Hegel este în acest punct maximală, dar ea se îndepărtează de ortodoxia creștină.

Marion *via* Dionisie[1]

Cunoscută publicului românesc datorită traducerilor de la Humanitas și Deisis, gândirea lui Jean-Luc Marion continuă să provoace. Faptul că acceptă moartea metafizicii, deși are foarte multe în comun cu teologia, sau faptul că, în același timp, refuză critica lui Heidegger la adresa teologiei (redusă de filosoful german la o simplă știință ontică), sunt date care prin paradoxul lor trezesc interesul. În textul de față încercăm să subliniem influența Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul asupra fenomenologului francez. Ideea directoare susține că dacă apofatismul este interpretat radical, el oferă un ajutor real în critica metafizicii moderne și a conceptului idolatru de Dumnezeu. Este ceea ce se întâmplă în fenomenologia teologică a lui Jean-Luc Marion.

Marion încearcă să-L gândească pe Dumnezeul cel dincolo de toate după o rețetă postmetafizică: orice apel la ființă din perspectivă teologică trebuie recuzat, iar discursul despre Dumnezeu are mai mult de câștigat dacă depășește ontologia și refuză categoria ființei. Sintagma „Dumnezeul fără ființă”, care de altfel dă și titlul uneia dintre cărțile lui, folosită de fenomenologul francez nu e nici o formă de nihilism postmetafizic, nici o formă de agnosticism și nici versiunea

[1] Text publicat în *Tribuna* 195 (2010), p. 22.

sceptică a unei noi onto-teologii, ci doar asumarea refuzului de a folosi un concept compromis, din punct de vedere teologic, de către tradiția metafizică occidentală. Folosindu-se de conceptul fenomenului saturat – un fenomen pentru care intuiția debordează conceptul, exemplele fiind icoana, tabloul, teofaniile, epifaniile etc. – Marion subliniază că ceea ce se manifestă în câmpul vizibilului în cazul fenomenelor religioase ține, mai degrabă de invizibil:

> „Dumnezeu" devine invizibil nu în ciuda donației sale, ci în virtutea acestei donații. E nevoie de o foarte slabă stimă, ba chiar de un refuz deja militant al transcendenței pentru a ne scandaliza de invizibilitatea sa. Dacă l-am vedea așa cum vedem o ființare a lumii, atunci deja n-ar mai fi vorba de „Dumnezeu".[2]

Să ne amintim că Sf. Dionisie, făcând apel la imposibilitatea vederii ființei divine (după cum avea să fie explicitat ulterior de Tradiția ortodoxă) și la importanța medierii angelice în împărtășirea cunoașterii lui Dumnezeu, afirma:

> Iar dacă ar spune cineva că unora din sfinți le-au venit și nemijlocit arătări dumnezeiești (*cf.* Fac. 12, 7; 28, 13) să afle limpede și aceasta din preasfintele Scripturi, că *nimeni n-a văzut și nu va vedea* (*cf.* Ieș. 32, 20; Ioan 1, 18; I Ioan 4, 12; I Tim. 6, 16) ceea ce este însuși ascunsul lui Dumnezeu.[3]

Invizibilul devine astfel o temă fenomenologică având drepturi depline, iar distincția dintre idol și icoană se descoperă ca decisivă.

Pentru Marion, idolul reprezintă o prezență a divinului sau a lui Dumnezeu fără o distanță necesară. O prezență care în-

---

[2] Jean-Luc Marion, *Vizibilul și revelatul: teologie, metafizică și fenomenologie*, traducere de Maria Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2007, p. 114.

[3] Sf. Dionisie Areopagitul, „Despre ierarhia cerească", p. 21.

chide, plină și opacă, asemenea conceptului metafizic de Dumnezeu, chiar atunci când articulează trăsături ale magnificenței Sale. Orice pretenție de cunoaștere absolută dezvăluie un idol. Ceea ce califică idolul nu ține de fabricația sau de natura sa, ci de privirea care se oprește în el, îl expune și îl epuizează. Privirea este cea care confecționează idolul, nu invers. Idolul oferă privirii simpla vizibilitate, „fie ea lucru, femeie, idee sau Dumnezeu"[4], iar privirea îl privește așa cum ar privi într-o oglindă. Idolul poate fi comparat cu o oglindă invizibilă, care nu-ți permite să-ți dai seama că te înșeli sau că ești înșelat. Privirea nu mai poate înainta către un dincolo, ci se întoarce la sine, reflectându-se, obnubilând invizibilul – pentru că nu poate admite niciun invizibil – și culminând într-o autoidolatrie. Chiar atunci când idolul este demascat, idolatria nu dispare, cel mai bun exemplu fiind, în opinia lui Marion, Nietzsche: acuzând idolul Dumnezeului moral, îl înlocuiește cu idolul Dumnezeului voinței de putere, iar Dumnezeul non-idol rămâne în continuare nedescoperit.

> Proximitatea idolului maschează și marchează fuga divinului și a depărtării ce-l autentifică. Apropriindu-și-l excesiv pe „Dumnezeu" prin dovadă, gândirea se îndepărtează de depărtare, trece pe lângă distanță și se descoperă, într-o bună dimineață, înconjurată de idoli, de concepte și de dovezi, dar părăsită de divin – atee.[5]

Pentru a depăși idolatria, e nevoie de apelul la icoană și la distanța prin care invizibilul advine.

Icoana este un fenomen ce se dezvăluie doar prin distanță. Odată ce spațiul onto-teologiei este eliberat de idoli, Dumnezeu

[4] Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, p. 21.

[5] Jean-Luc Marion, *Idolul și distanța*, traducere de Tinca Prunea-Bretonnet și Daniela Pălășan, control științific de Cristian Ciocan, Humanitas, București, 2007, p. 36.

se dezvăluie ca manifestare a invizibilului în vizibil: nici Dumnezeul metafizic, nici ego-ul transcendental, ci doar apariția fenomenologică a invizibilului în vizibilitatea iconică.[6] Aceasta nu reduce și nu anulează invizibilitatea lui Dumnezeu, căci chiar și în icoană invizibilul rămâne invizibil: Dumnezeu nu poate fi vizualizat ca un obiect din această lume. Privirea icoanei afirmă paradoxul că icoana mai mult privește, decât este privită;[7] ea rămâne vizibilitate a invizibilului *ca* invizibil, fiindcă ceea ce nu poate fi conceptualizat în calitate de esență este, în acest caz, prezentat ca „intenție" (*intention*) a invizibilului de a înainta către vizibil.[8] „În timp ce idolul rezultă din privirea care-l vizează, icoana convoacă vederea, lăsând vizibilul [...] să se satureze puțin câte puțin de invizibil."[9] Ca fenomen saturat, icoana dezvăluie distanța în care orice concept metafizic este șters.

Fenomenologia distanței, cu referire la Dumnezeul apofatic, este prezentată pe larg într-un text al lui Jean-Luc Marion despre Sf. Dionisie Areopagitul.[10] Dumnezeul cel de negândit nu poate fi cunoscut decât în intervalul distanței, a cărui miză e dată de interdicția de a-I aplica lui Dumnezeu un tratament ontic, transformându-L într-o ființare printre alte ființări, disponibilă unei științe care ar putea purta numele de teologie științifică. Orice teologie opacă la experiența apofatică rămâne idolatră. „Cel de negândit se dă pe sine gândirii ca fiind de

[6] Enda McCaffrey, *The Return of Religion in France: From Democratisation to Postmetaphysics*, Palgrave Macmillan, London, 2009, p. 135.

[7] Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, traducere de Mihail Neamțu, cuvânt înainte: diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2000, p. 44.

[8] Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, p. 36.

[9] *Ibidem*, p. 28.

[10] Jean-Luc Marion, *Idolul și distanța*, pp. 201-272.

negândit."[11] Să ne amintim de negațiile puse în joc de Sf. Dionisie, care sunt radicale, fiindcă Dumnezeu nu este: „... nici unul, nici unitate, nici dumnezeire, nici bunătate, nici Duh, cum îl cunoaștem noi. Nici fiime, nici părințime..."[12]

Distanța pe care o instaurează aceste negații atestă faptul că Dumnezeu nu poate fi gândit în categoriile ființei, ci el ni se dă ca un dar. Această donație nu abolește distanța, ci îi recunoaște incomensurabilitatea și o străbate, în măsura în care se înțelege că apofatismul Sf. Dionisie nu este doar un discurs printre altele, ci e un urcuș întru Dumnezeu. Parcurgerea distanței – care nu înseamnă nicidecum apropierea și dispariția ei – presupune ierarhia, cerească și bisericească, pe care Marion o înțelege, adesea în chip paradoxal, drept „origine a sfințeniei" și „mediere nemijlocită", făcută posibilă de întruparea lui Hristos. „Ierarhia, altoită pe Hristos și săvârșită prin el, devine pentru noi singura icoană cu putință a medierii nemijlocite."[13] Urcușul duhovnicesc nu străbate distanța pentru a o aboli, ci pentru a-L primi pe Cel de negândit. Singurul discurs care rămâne posibil în aceste condiții de menținere a distanței și neidolatrizare a lui Dumnezeu este, după cum asumă Jean-Luc Marion, discursul de laudă, rugăciunea.

Se poate observa din cele spuse că influența Sf. Dionisie este capitală, iar idolul, icoana, distanța și fenomenul saturat rămân concepte de neînțeles în absența apelului la gândirea apofatică a misteriosului autor al *Teologiei mistice*.

---

[11] *Ibidem*, p. 206.

[12] Sf. Dionisie Areopagitul, „Despre teologia mistică", p. 250.

[13] Jean-Luc Marion, *Idolul și distanța*, p. 249.

Dumnezeu ca argument: reîntâlnirea filosofiei cu teologia[1]

Odată cu sfârșitul metafizicii occidentale, Dumnezeu pare a fi ieșit din filosofie și, în general, din orizontul gândirii umane *riguroase*. Lovitura pe care filosofia kantiană a dat-o metafizicii a fost fără egal, diagnosticul nietzschean al morții lui Dumnezeu căzând ca o completare stilistică și cu iz profetic într-un teren deja minuțios defrișat. Marxismul, pozitivismul și psihanaliza, adăugându-se la rândul lor peisajului, n-au făcut decât ca suspiciunea față de religie să devină loc comun. Tribunalul rațiunii n-a mai putut fi satisfăcut decât de un anumit tip de argumentare, foarte eficace în câmpul științelor pozitive, dar inadecvabil discursului despre divin. Ion Petrovici susținea undeva că religia este practica metafizicii. Odată cu sfârșitul celei din urmă, ar fi fost normal, în baza acestei definiții, ca și cea dintâi să dispară. Lucrurile au stat însă dimpotrivă, și o posibilă explicație ar putea să ne ofere distincția pascaliană între „Dumnezeul filosofilor și al savanților" și „Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac, al lui Iacob". Dacă cel dintâi a putut să moară, ucis fiind și de cei ce au umplut paginile cu argumentele existenței lui, cel din urmă, Dumnezeul cel viu, al credinței, a supraviețuit. Religia a ră-

[1] Text publicat în *Tribuna* 126 (2006), p. 21.

mas vie, atât ca fenomen social, vizibil în ultima vreme mai ales datorită escaladării unor conflicte revendicate religios, cât și ca o căutare personală, menită să confere sens și autenticitate unei vieți situate inevitabil în orizontul morții. A trecut vremea când puteam afirma că doar poeții, misticii, nebunii și teologii se mai ocupă de Dumnezeu; cei care cred îl invocă azi în pofida tribunalului rațiunii care semnalează o lipsă de argumente acolo unde, surprinzător, se găsește credința.

Discursul teologic nu poate pretinde, în fața rațiunii modernilor, a oferi mai mult decât oferă în fapt, fiindcă el rămâne în afara filosofiei riguroase. Cu toate acestea, credința religioasă își face din nou intrare în arena disputelor argumentate, de vreme ce importanța ei pentru societățile contemporane e în creștere. Confruntate cu un deficit alarmant de întemeiere etică, societățile secularizate se văd în imposibilitatea de a-și mai justifica moravurile, oferind imaginea cercului vicios din care, singure, nu mai pot ieși. Căzute pradă propriilor lor principii de refuz al religiosului, ele ar putea primi astăzi tocmai de la credință acea întemeiere pe care, în baza desfășurării raționalității proprii, nu o mai dețin (Ratzinger, secondat de Habermas).[2]

În plus, fenomenologia redeschide posibilitatea preluării în orizontul cercetărilor riguroase a fenomenelor religioase, pe care le poate analiza după metode proprii. O dată cu reducția fenomenologică se deschide câmpul analizei tuturor fenomenelor care apar, care se dau intuiției, iar printre acestea se numără și fenomenele religioase, nu pentru că sunt religioase, ci fiindcă sunt fenomene. Dar sunt ele cu adevărat

[2] Vezi JÜRGEN HABERMAS și JOSEPH RATZINGER, *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie*, traducere de Delia Marga, introducere de Andrei Marga, Biblioteca Apostrof, Cluj, 2005. Vezi de asemenea și ANDREI MARGA, *Filosofia lui Habermas*, Polirom, Iași, 2006, precum și ANDREI MARGA, *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Eikon, Cluj-Napoca, 2010.

fenomene? Dacă da, în ce raport se află analiza lor cu teologia? De asemenea, cum arată o analiză a unui fenomen religios? Discuția este incitantă și merită să ne oprim asupra ei.

Lui Husserl îi revine meritul de a fi fost creatorul fenomenologiei ca metodă filosofică, o abordare a cărei ambiție n-a fost doar aceea, întotdeauna prezentă în economia marilor sisteme, de a conceptualiza unitar experiența umană, ci și de a oferi o știință riguroasă. Menirea ei era să nu cadă sub loviturile criticii rațiunii și, mai ales, să poată oferi o bază pentru toate celelalte științe. Fenomenologia studiază fenomenele așa cum apar ele în câmpul conștiinței, după ce existența lor a fost pusă între paranteze printr-o reducție (*epoché*) fenomenologică. În urma acestei reducții rămân în câmpul conștiinței, care poate fi numită transcendentală, toate aparițiile lucrurilor, așa cum sunt ele. „Înapoi la lucrurile însele", cunoscutul dicton fenomenologic, reorientează cercetarea către aceste obiecte-fenomene care se dau intuiției, fără ca existența sau nonexistența lor să constituie o problemă, atâta timp cât apariția și prezența lor în câmpul conștiinței intenționale sunt suficiente pentru o analiză corectă.

Desigur, așa cum afirmam mai sus, printre fenomenele care se dau intuiției se află și fenomenele religioase. Deși au un statut aparte, pentru că aparțin unui câmp de fenomene non-obiectuale (printre care se mai numără, de pildă, muzica, fenomenul erosului etc.), aceste fenomene au tot dreptul să fie analizate după metoda fenomenologică. A le ignora înseamnă a reduce fenomenologia la o fenomenologie a obiectelor.

Pentru a depăși problema donației acestui tip special de fenomene, care la rigoare ar putea fi considerate imposibile, deci non-fenomene, de vreme ce depășesc obiectualitatea fenomenelor-obiecte, Jean-Luc Marion propune un nou tip de

fenomen pe care-l numește *fenomen saturat*.[3] Pornind de la defințiile fenomenului oferite de Kant și Husserl, definiții care cuprind atât conceptul cât și reprezentarea/intuiția, Marion reușește să configureze raportul dintre cele două, în așa fel încât să deschidă calea unor noi tipuri de fenomene, cele religioase. Adevărul, spune Marion, se poate realiza în două feluri: (1) fie intuiția umple complet conceptul – o situație mai puțin frecventă, fie (2) conceptul rămâne nesaturat, dar intuiția, deși nu-l umple complet, este suficientă pentru a-l confirma și valida. Niciunul dintre aceste două raporturi nu poate explica însă fenomenul religios, pentru care e nevoie de o a treia înțelegere a raportului și anume: în acest caz particular, intuiția debordează conceptul, ea se dă în surplus față de concept și îl depășește. Acest fenomen în exces, denumit fenomen saturat tocmai fiindcă intuiția îl saturează, poate descrie felul în care fenomenul religios se manifestă. Un atare fenomen nu mai este convingător descris de categoriile kantiene, fiindcă el depășește cantitatea, calitatea, relația și, în același timp, transgresează modalitatea; în donația sa, el are o formă specifică de vizibilitate, căci se prezintă într-o manieră orbitoare, care poate fi discutată mai curând în termenii invizibilității.

> „Dumnezeu" devine invizibil nu în ciuda donației sale, ci în virtutea acestei donații. E nevoie de o foarte slabă stimă, ba chiar de un refuz deja militant al transcendenței pentru a ne scandaliza de invizibilitatea sa. Dacă l-am vedea așa cum vedem o ființare a lumii, atunci deja n-ar mai fi vorba de „Dumnezeu"[4].

Nu ne rămâne decât să constatăm, odată cu Jean-Luc Marion, că fenomenologia descrie doar *posibilitatea* unei asemenea

[3] Vezi Jean-Luc Marion, *Vizibilul și revelatul: teologie, metafizică și fenomenologie*, pp. 171-220.

[4] *Ibidem*, p. 114.

experiențe, posibilitatea unei asemenea donații, rămânând, în aceeași distincție pascaliană, mai degrabă de partea Dumnezeului conceptual al metafizicii, decât de cea a Dumnezeului viu. Analiza fenomenologică a acestei posibilități „nu se poartă deci decât pe re-prezentarea, «esența» sa, iar nu în mod nemijlocit asupra ființării sale dată de fapt".[5] Dar odată exprimată această posibilitate, ștafeta poate fi preluată de teologia revelată, care, are șansa de a descrie experiența *reală* a ceea ce fenomenologia lui Marion a numit „fenomenul saturat".

Posibila reîntâlnire a filosofiei cu teologia nu înseamnă că aceasta din urmă este reductibilă la o știință, care funcționează după reguli impuse în întregul câmp al științelor umane, și care prezumă, pentru a accede la adevăr, asemenea filosofiei, o îndoială inaugurală (fiindcă, de cele mai multe ori, această îndoială ofensează, asemenea necredinței, revelația lui Dumnezeu în istorie!). În accepțiunea ei genuină, teologia reintrată în dialog cu filosofia trebuie înțeleasă ca teologhisire, ce survine după experiența reală a fenomenului saturat, așa cum a fost ea practicată, de pildă, de Sfinți Părinți precum un Grigore de Nazianz sau un Dionisie Pseudo-Areopagitul. De aceea, pentru a putea fi veritabil, dialogul dintre cele două are nevoie de o deschidere de ambele părți: de teologi cu apetență conceptuală și argumentativă, de filosofi uimiți înaintea întrupării lui Dumnezeu în istorie, a „argumentului" Dumnezeu.

[5] *Ibidem*, p. 115.

5.

MEDITAȚII (POST)METAFIZICE

Despre nelibertate[1]

Într-un text celebru, Heidegger nota în trecere că prin umanism s-ar putea înțelege în general „strădania ca omul să devină liber pentru omenescul lui și să-și afle în aceasta demnitatea".[2] Mai mult decât o înțelegere a ce înseamnă umanismul și a felului în care Heidegger l-a explicat în textul său, să ne întrebăm asupra libertății și nelibertății omului. Într-adevăr, ce poate însemna această strădanie a omului de „a deveni liber pentru omenescul lui", decât că, mai întâi de toate și în primă instanță omul *nu este* liber pentru omenescul lui?

Să notăm pentru început că această formă particulară de nelibertate nu intră în contradicție cu ideea creștină a libertății de care ființa umană se bucură în calitate de creație a unui Dumnezeu liber. Gândirea creștină a susținut libertatea ca pe una dintre ideile menite să disloce credința vechilor greci în soarta tragică și să susțină, în același timp, atât măreția omului, cât și posibilitatea acestuia ca, prin propria hotărâre, să poată dobândi mântuirea adusă prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Atât tragedia primei căderi, a lui Adam, cât și dramatis-

[1] Text publicat în *Tribuna* 167 (2009), p. 23.

[2] Martin Heidegger, „Scrisoare despre «umanism»", în *Repere pe drumul gîndirii*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Ed. Politică, București, 1988, p. 321.

mul căderilor de zi cu zi au la bază existența liberului arbitru: omul poate alege după cum voiește, determinându-și astfel cursul vieții. Faptul că nelibertatea din citatul heideggerian nu intră în contradicție cu libertatea creștină se datorează acelei referințe la umanitatea omului: chiar acceptând că omul *este* liber, el nu a devenit încă liber *pentru omenescul lui*. Altfel spus, libertatea nu se împlinește până la capăt decât în măsura în care împlinește esența omului, exprimată, în cazul de față, prin sintagma „omenescul omului".

Vorbind despre ceva de ordinul esenței, trebuie să acceptăm că strădania de a deveni liber presupune și *conștiința* acestei eliberări. Abandonat doar posibilităților liberului arbitru, lăsat să aleagă fără a ști între ce și ce, omul nu poate ajunge la împlinirea esenței sale. Fără a fi platonici, dar acceptând ideea unui adevăr revelat, esența omului trebuie să ajungă la conștiința celui ce dorește, prin strădanie, să o împlinească. Să ne amintim că tradiția Părinților Bisericii ne oferă, pornind de la revelația biblică, o antropologie în care omul, creat după *chipul* lui Dumnezeu, este chemat ca, prin har și în condițiile exersării libertății sale, să se îndumnezeiască.[3] Deși suntem deja în câmpul credinței – care ne și oferă astfel un concept al esenței omului, acela de fiu al lui Dumnezeu – trebuie să subliniem că simplul concept nu ajunge. A ști, fie din credința *altora*, fie dintr-o filosofie anume, ce este „omenescul omului" nu înseamnă a-ți activa energiile pentru strădaniile care ar trebui să urmeze acestei conștiințe. Ceva de ordinul convertirii trebuie să se producă. În absența convertirii, nelibertatea

[3] Pentru o antropologie ortodoxă în care este discutat destinul teologic al omului, înțeles în același timp și ca destin ontologic, vezi Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă* (= Dogmatica), traducere de Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 1999, pp. 65-85.

omului rămâne, cu atât mai mult cu cât omul nici măcar nu are cunoștință despre existența ei, crezându-se pe deplin liber.

Să luăm tot un exemplu heideggerian: impersonalul „se", a cărui dominație cotidiană aruncă *Dasein*-ul în modul inautentic al ființei sale.[4] Dependența de opiniile de-a gata, aderența la multitudinea manifestărilor binecunoscute, existența în câmpul și sub forța tuturor acestora, fără încercarea de interogare, poate sta ca exemplu pentru nelibertatea omului. Omul aflat sub dominația impersonalului „se" este neliber. Și totuși, afirmația nu este mulțumitoare: dacă am face o reducere la absurd și am elimina dominația impersonalului „se", am obține oare conceptul omului liber? Nu. Fiindcă tocmai ceea ce rămâne în urma acestei eliberări de impersonalul „se" vorbește despre nelibertatea fundamentală a omului, fiindcă abia acum se dezvăluie ceea ce am putea numi *sfera propriului*, o sferă a propriilor dorințe și pasiuni. Cu alte cuvinte, chiar în non-dependența cea mai profundă de opiniile comune, dependența omului de propriile gânduri, fapte, dorințe etc. rămâne. Destituirea dominației impersonalului „se" și realizarea autenticității heideggeriene nu atrage automat dobândirea libertății, pentru că înainte de a ajunge la esența naturii sale umane, omul mai are de depășit această sferă a propriului ce se manifestă ca dependență egotică. Legăturile dintre sine și sfera propriului sunt atât de apropiate de esența sa, încât bănuiala că ar putea fi *apropriate* nici nu apare. Omul poate adăsta în preajma acestei înțelegeri, convins fiind și de libertatea proprie și de calitatea sa ca persoană care s-a înțeles pe sine nu ca singurătate, ci ca singularitate. Respingând dominația părerilor de la sine înțelese și gândind cu

[4] Vezi Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2002, pp. 173-179.

propria rațiune, un asemenea om împlinește modelul pe care Iluminismul l-a adus cu sine: este omul care a ieșit din minorat, așa cum îl voia Kant, căci „*minoratul* este incapacitatea omului de a se sluji de inteligența proprie fără a fi condus de un altul".[5] În temeiul rațiunii sale, el se poate considera liber tocmai în măsura în care are de-a face cu disponibilitatea sferei propriului. Tocmai făcând ceea ce vrea se consideră liber. Paradoxul libertății însă tocmai acesta este: ca omul să se recunoască liber *chiar în nelibertatea lui*, datorită faptului că sfera propriului îi stă la îndemână fără opoziție. Dar acest paradox îi rămâne necunoscut, atâta timp cât nelibertatea îi pare abolită, căci sfera propriului înseamnă atât voința lui, cât și obiectele care o satisfac, iar aceasta poate constitui o neîncetată pierdere de sine.

Dacă de sub dominația impersonalului „se" există ieșiri care au la bază conceptul autenticității, de sub dominația sferei propriului nu se poate ieși decât prin convertire, adică prin salt. Nelibertatea omului nu poate fi depășită prin simpla autenticitate; predat lui însuși, omul rămâne de cele mai multe ori în aceeași credință naivă în libertatea pe care i se pare că o deține. În acest punct, doar intruziunile negativului, distrugerii, pierderii și morții îl pot face să meargă mai departe. Abia revelația acestor limite ce anunță dureros finitudinea umanității sale, reclamă necesitatea saltului. Când înțelegerea omului apare în lumină ca pierdere și distrugere, când viitorul stă sub semnul nimicirii, nimicnicirii și morții, omul poate să observe că sfera propriului îl menține în nelibertate precum o făcea, altădată, impersonalul „se". Ceea ce patristica răsăriteană a denumit prin patimi și prin dependența față de ele re-

---

[5] Immanuel Kant, *Ce este luminarea? Și alte scrieri* (= Mica bibliotecă de filosofie germană), traducere de Alexandru Boboc, Grinta, Cluj-Napoca, p. 57.

prezintă tocmai sfera propriului.[6] Abia odată cu dezvăluirea sferei propriului nelibertatea își dobândește conceptul. În viziunea acelorași Părinți, drumul de la nelibertate la libertate va trece, așadar, prin ne-voință, adică prin renunțarea la ceea ce părea mai intim și mai personal, prin lupta cu sine însuși. Despre libertate nu se poate vorbi decât luând în considerare această confruntare ce depășește simpla luptă împotriva corporalității, cuprinzând și conceptul existențial de lume.

[6] Vezi Dumitru Stăniloae, *Ascetică și mistică creștină sau teologia vieții spirituale*, Casa Cărții de Știință, Cluj, 1993, pp. 65-117.

(RĂS)TIMPUL CREDINȚEI[1]

Analiza timpului pe care Heidegger o face în *Ființă și timp* are meritul de a evidenția temporalitatea originară a *Dasein*-ului și importanța pe care viitorul, ca unul dintre modurile în care această temporalitate se temporalizează, o deține față de celelalte extaze temporale, trecutul și prezentul. *Dasein*-ul este, într-un fel, propriul său viitor, prin starea de hotărâre anticipatoare, iar timpul nu are o curgere gramaticală – trecut, prezent, viitor –, ci are ca nucleu tocmai viitorul de la care își poate dobândi autenticitatea. Să remarcăm că orizontul morții reprezintă termenul limită în raport cu care autenticitatea *Dasein*-ului poate fi dobândită. Această limitare – dincolo de care fenomenologia „ca știință riguroasă" nu se poate hazarda, fără a-și pierde tocmai rigurozitatea, rămâne la Heidegger posibilitatea maximă care nu necesită niciun fel de actualizare, dar fără de care integralitatea *Dasein*-ului nu poate fi gândită. Ne propunem ca, pornind de la această deschidere existențială, să analizăm felul în care timpul își definește curgerea pentru omul credinței creștine.

O primă observație ar fi aceea că orizontul morții își schimbă sensul pentru persoana care are credință: nemaireprezentând limita prin excelență până la care poate fi gândită in-

[1] Text publicat în *Tribuna* 173 (2009), p. 20.

tegralitatea proprie, ci doar punctul de trecere către viața adevărată, el rămâne, într-un fel, doar reperul prin excelență, fără a deveni punctul terminus. Posibilitatea heideggeriană a morții își pierde astfel din puritatea ei tocmai prin faptul că, moartea fiind depășită prin credința unei vieți care-i urmează, ea poate fi „actualizată”. Deși ghilimelele folosite mărturisesc imposibilitatea unei actualizări *reale* a morții – nu poți să mori și să rămâi în timp pentru a gândi apoi despre moarte –, credința în înfrângerea morții de către Dumnezeul-om o scoate din orizontul purei posibilități (drept mărturie ne stau exercițiile de mortificare ale asceților, meditația asupra morții, suferințele insurmontabile etc.). Într-un fel straniu, moartea devine astfel actuală în orizontul timpului, chiar dacă niciodată *în mod deplin*.

Faptul că orizontul până la care omul își poate gândi propria integralitate se modifică, făcând un salt dincolo de moarte, timpul își schimbă și el modalitățile existențiale. Dacă ne gândim la viitor, importanța lui rămâne covârșitoare, el determinând direcția fundamentală a prezentului. Cu toate acestea omul nu se epuizează în jocul propriu cu hotărârea anticipatoare, iar alegerile lui nu îi împlinesc „imperativul ontologic” (Mihai Șora) în așa fel încât autenticitatea proprie să se edifice doar în raport cu posibilitățile sinelui propriu. Tot acest joc heideggerian eroic – în care se pot descifra urmele mitului romantic al geniului – este depășit de deschiderea pe care moartea însăși o reprezintă și de lumina credinței în înviere. Autenticitatea omului nu se mai epuizează prin actualizarea posibilităților proprii, ci prin viețuirea întru Dumnezeu. Uneori această viețuire cere eforturi majore, care pot merge până la sacrificarea potențialităților celor mai autentice ale persoanei umane: în limbaj heideggerian am putea spune că *Da-*

sein-ul nu mai devine nici autentic, nici inautentic, pentru că el depășește, prin Dumnezeul care-i stă alături, simplul joc al sinelui cu sine. Viitorul, în acest caz, (ad)vine dinspre înviere, iar nu dinspre moarte, iar angoasa e înlocuită de bucurie. Temporalitatea viitorului se dezvăluie astfel ca eternitate și este captivată de aceasta: viitorul, timpul care mai rămâne până la moarte, nu mai poate fi gândit în absența eternității care-i urmează. Nefiind doar o eternitate goală, nici o pură abolire a timpului, eternitatea străjuită de înviere este dragoste a lui Dumnezeu pentru creația sa. Cel ce crede se va lupta să o obțină, la fel cum, în orizontul morții, *Dasein*-ul parcurgea drumul de la starea de cădere la autenticitate. Dacă moartea îl întoarce pe *Dasein* către sine însuși, învierea, deși operează pentru început aceeași mișcare, are în același timp o forță de atracție extatică. Întoarcerea către sine se manifestă ca grijă pentru lucrarea poruncilor lui Hristos și pentru dobândirea virtuților, iar aceasta nu de dragul vreunui imperativ etic, ci pentru că Hristos e ascuns în poruncile sale (Sf. Maxim Mărturisitorul). Viitorul perceput ca înviere viitoare ce depășește limita morții devine astfel prezent lucrător.

În același timp, trecutul rămâne la rândul lui celălalt orizont. Omul care crede va găsi în trecutul lui în primul și în primul rând momentul convertirii, punctul de la care toate s-au făcut noi și lumina bucuriei a sfâșiat întunericul vieții obișnuite. Despicat în două, trecutul își dobândește importanța prin oglindirea pe care o asigură: oare nu reprezintă el, în raport cu ceea ce urmează după convertire, doar o noapte de care omul nici măcar nu avea cunoștință? Oglinda acestei nopți, memorată și rememorată ca adevărata ființă a celui lipsit de Dumnezeu, se constituie în exercițiul ascetic al vederii păcatelor. Cum cel care și-a văzut păcatele este mai mare decât cel

care a văzut pe îngeri, după cum afirma un părinte din *Pateric*, trecutul revine în exercițiile prezentului în chipul acestei noi interpretări. Firește că vederea păcatelor proprii, a nimicniciei în care omul se află în absența Celui ce este, nu se limitează doar la trecut. Însă trecutul are această importanță primară care amintește, fără a avea același rol, de trecutul psihanalitic. Însă dacă în psihanaliză trecutul traumatic *uitat* revine fără voia conștiinței sub formă de simptom (compulsia la repetiție), în asceza creștină el reprezintă o sursă de meditație care *nu vrea să uite*, ci să înțeleagă nimicnicia proprie, realitatea ființei goale de Dumnezeu.

Atât viitorul, cât și trecutul curg înspre prezent. Importanța acestuia este capitală: deși e posibil doar datorită celorlalte două, prezentul asumă lucrarea care va duce atât la salvarea de propria biografie, nu întotdeauna exemplară, așadar la vindecarea propriului trecut, cât și la dobândirea viitorului în care se află învierea și viața. În acest sens, expresia „a-și pierde timpul" spune mai mult decât faptul că timpul trece fără să fi realizat ceva: pierderea prezentului înseamnă imposibilitatea de a mai salva trecutul și de a dobândi viitorul; cu alte cuvinte, ceea ce se pierde nu este doar „clipa cea repede", ci întregul timp, iar odată cu el și veșnicia. Prezentul dispune astfel de posibilități recuperatoare, deși activează fie determinat de alegerile trecutului, fie chemat de proiectele viitorului. Importanța lui rămâne capitală pentru că experiența lui Dumnezeu se deschide în prezent, chiar dacă depășește prezentul – așa cum întâlnim în rugăciunile și încheierile liturgice în acel „acum și pururea și în vecii vecilor".

Experiența timpului pentru omul credincios nu este una evazionistă, ci marcată de prezența lui Dumnezeu. Mai degrabă decât a-L căuta pe Dumnezeu în timp, deși Cel ce pe

toate le umple e de găsit și aici, cel ce crede își trăiește timpul în Dumnezeu. Chemat la viața viitoare când „timp nu va mai fi" (Apocalipsa 10, 6), omul înțelege timpul ca pe un *răstimp* avut pentru dobândirea veșniciei, importanța prezentului fiind, așa cum am arătat, capitală din punctul de vedere al lucrării mântuirii. Altfel spus, deși „viața e în altă parte", cum zicea Kundera, ea este totodată și aici, de față.

LUME, *SECOND LIFE* ȘI REDUCȚIE ASCETICĂ[1]

ODATĂ CU REVOLUȚIA INFORMATICĂ ȘI apariția spațiului virtual, lumea în care trăim s-a modificat. Uneori într-atât de mult, încât se poate vorbi, pe lângă viața obișnuită, și de o viață secundă (*second life*). Există site-uri în care, asumându-ți orice identitate vrei, trăiești virtual o altă viață, într-o lume în care imaginația nu cunoaște limite. Raporturile gândirii cu această lume care se substituie realității nu mai seamănă cu cele pe care le știm, fiindcă în acest caz nu noi gândim lumea, ci lumea se instalează în gândurile noastre. Ideea că omul poate deveni din subiect al gândirii, obiect al ei este extrem de provocatoare pentru definiția antică de „animal rațional": dacă animalitatea rămâne un termen *tare*, pentru că nu pune probleme, raționalitatea, căzută *pradă lumii*, devine problematică, pentru că gândirea încetează să-și mai aparțină.

Fenomenologia rezolvă problema prin faptul că depășește, prin conceptul intenționalității, polaritatea subiect gânditor – obiect de gândit. De aceea conceptul de lume nu mai este înțeles în dimensiunea lui strict obiectivă, fiindcă caracterul obiectiv al lucrurilor lumii este înlocuit de fenomenalitatea lor, de faptul de a apărea în calitate de fenomene în câmpul conștiinței intenționale. Pentru Heidegger, de exemplu, lumea

[1] Text publicat în *Tribuna* 139 (2008), p. 19.

dobândește o dimensiune existențială, iar faptul-de-a-fi-în-lume (*in-der-Welt-sein*) ține de constituția fundamentală a *Dasein*-ului.[2] Acesta are o lume, este deja într-o lume, însă nu în felul în care sunt celelalte fenomene ale lumii; el *sălășluiește* în lume, având o spațialitate existențială, nu simplu fizică.

Cu toate acestea, provocarea acestei dubluri virtuale a lumii rămâne. Să luăm, de pildă, în discuție identitatea, pentru a observa diferențele dintre cele două lumi. Dacă în lumea reală celebrul dicton rimbauldian „Eu sunt un altul" are anumite limite, fiindcă nu poate modifica prea mult datele fizice, în virtualitatea *second life*-ului nu există practic nicio oprire: poți fi ce dorești, cum dorești, când dorești și unde dorești. Importanța verbului dorinței este aici capitală, fiindcă identitățile alese sunt psihanalizabile, ele constând, de cele mai multe ori, în dorințe adânci ce irump din fantasmele inconștientului. Inflația identitară nu se reduce la funcția cathartică a artei care presupunea altădată trăirea empatică a aventurilor personajelor. În cazul lumii virtuale lipsesc autorul, scenaristul, dramaturgul etc., ceea ce anulează funcția modelatoare înaltă a experiențelor comparabile cu cele artistice. Nemaiexistând niciun model, personajul și autorul suprapunându-se într-o mediocritate deplină, experiența identităților virtuale se reduce la un comportament compulsiv. Mai mult, identitatea iese din jocul unului și multiplului, pentru a cădea sub domnia nimicului: mulțimea indefinită a identităților echivalează ușor cu absența oricărei identități. Ceea ce mai rămâne este dorința, simpla dorință.

În aceste condiții, conceptul de lume ca totalitate a dorințelor amintește de înțelesul lui din spiritualitatea Răsăritului creștin. „Lepădarea de lume", „ieșirea din lume" sunt expresii des în-

[2] Martin Heidegger, *Ființă și timp*, pp. 71-85.

tâlnite în literatura filocalică și ele surprind negativ înțelesul lumii, dezvăluind dominația asupra minții:

> Nimeni nu poate să se apropie de Dumnezeu decât dacă se depărtează de lume. Iar depărtare de lume numesc nu ieșirea din ea cu trupul, ci depărtarea de lucrurile lumii. Virtutea aceasta stă în odihnirea sau golirea cugetării de lucrurile lumii.[3]

Chemat pe calea desăvârșirii hristice, omul părăsește în primul rând legăturile mentale cu tot ceea ce-l îndepărta de lucrarea poruncilor lui Dumnezeu. Ieșirea din lume apare astfel ca o renunțare la sine, ca o luptă împotriva propriilor patimi și dorințe egoiste. Tensiunea dintre împărăția lui Dumnezeu și lume rămâne indiscutabilă, însă până la un anumit punct. Căci dacă lumea s-ar prezenta doar cu acest sens negativ, atunci creștinismul n-ar fi mai mult decât un dualism gnostic, în care contradicția materie–spirit s-ar rezolva *bine* doar prin suprimarea celei dintâi.

Or venirea în trup a lui Dumnezeu nu admite o asemenea înțelegere, lumea având în gândirea Părinților Bisericii și sensul de cosmos – creație frumoasă a Celui ce, la început, le-a făcut pe toate „bune foarte" (Fc 1, 31). Pentru a le contempla în adevărata lor frumusețe, în care e prezent și Creatorul, e nevoie de ieșirea de sub dominația patimilor și a legăturilor acestora, de conștientizarea că sfera propriului nu ne definește cu adevărat, e fiind de fapt *impropriul*. O pierdere a lumii și a înțelesurilor ei bazate pe dorință și posesie, și o recâștigare ulterioară, în contemplația naturală, astfel arată dinamica acestui proces. Pentru ca gândirea să nu fie aservită limitărilor dorinței, e nevoie de această pierdere inițială, de această *reducție ascetică* în vederea recâștigării sen-

[3] Sf. Isaac Sirul, „Cuvinte despre sfintele nevoințe", în *Filocalia*, vol. 10, traducere de Dumitru Stăniloae, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 26.

surilor cosmotice ale lumii. Fiindcă cei vechi credeau – și de aici dimensiunea de înțelepciune pe care o angaja filosofia – că gândirea *este* deja pradă lumii (pentru aceasta nefiind nevoie de „a doua lume”, cea virtuală), motiv pentru care dimensiunea practică a filosofiei o întregea necesar pe cea teoretică.

Înțeles ca totalitate a dorințelor, conceptul de lume cu care operează tradiția creștină unifică înțelegerea. Deși sunt diferențiate între ele, prin accente și grade de existență, lumea reală și lumea virtuală converg în raporturile pe care le stabilesc cu gândirea. Și într-un caz, și în celălalt, în măsura în care gândirea nu e supusă reducției ascetice – de renunțarea la dependența dorințelor egoiste –, dominația lumii va fi inevitabilă. În acest caz, chiar dacă rezultatele obiective sau științifice pot fi remarcabile, consecințele pot fi incalculabile, în primul rând din punct de vedere etic. Stăpânirea lumii prin tehnică implică totodată stăpânirea gândirii de către lume, iar libertatea omului, interogată din punct de vedere teologic, rămâne ignorată sau pur și simplu închipuită.

Corp și imagine[1]

Dacă ne oprim asupra corporalității, putem observa că trecând prin demitizări succesive, simptomatice pentru gândirea postmodernă, omul de astăzi gândește corporalitatea prin anularea dualismului tradițional dintre trup și suflet, dualism ce s-ar putea legitima de la Platon sau de la Descartes. Într-o lume în care principiile metafizice sunt recuzate, corpul uman dobândește tacit statutul pe care-l avea altădată sufletul, devenind un fel de principiu *vizibil*. Acest fapt devine important pentru civilizația postmodernă, care folosește imaginea corpului în scop economic, prezentând ostentativ trupul uman *alături* de o marfă pentru a o înnobila astfel și a o face dezirabilă. Avem de-a face cu un mod *manifest* al corpului uman în discursurile și practicile ultimelor decenii, cu o descoperire ostentativă a lui, cu o transformare a trupului uman în pură corporalitate și, totodată, în imagine.

Odată cu avansul tehnicilor informatice și cu omniprezența internetului, trupul uman nu doar că devine imagine, dar el este ocultat de imagine, dispărând înapoia imaginii. Lumea comunicării prin informatizare – pe care Jean Baudrillard o numește *hiperrealitate*[2], deposedând-o de orice substanțialitate și profun-

[1] Text publicat în *Tribuna* 199 (2010), p. 25.

[2] Datorită mijloacelor telematice, Baudrillard vorbește despre „sfârșitul metafizicii și începutul erei hiperrealității" (vezi Jean Baudrillard,

zime ontologică și populând-o doar cu simulacre[3] – poate vorbi despre trup ca despre o disimulare din ce în ce mai accentuată, ajungând până la dispariție. Oamenii acestei hiperrealități, aflați înapoia terminalelor unei uriașe rețele informatice, comunică unii cu alții mai rapid decât niciodată și nu simt nevoia unei întâlniri față către față (*i.e.* trup către trup). Între ei se deschide o *distanță amorală*, populată cu fantasme născute de o atitudine din care responsabilitatea lipsește cu desăvârșire. Platon lansa într-unul din miturile sale ideea că dacă un om drept ar putea deveni invizibil atunci s-ar deda la cele mai nedrepte fapte, dreptatea fiind reală numai în măsura în care e impusă din afară, de către legi. Acum această idee devine practic operantă: pe internet, la adăpostul unui *nick name* și al unei personalități inventate, se poate profera orice față de oricine într-o indiferentă obscenitate, fiindcă dacă acest oricine se sustrage jignit, mai rămân în joc un număr practic indefinit de alți interlocutori cel puțin la fel de amorali. În această perspectivă

> … acest corp, corpul nostru, a devenit superfluu în întinderea lui, în multiplicitatea și complexitatea organelor sale, a țesuturilor și funcțiilor sale, deoarece totul se concentrează astăzi în creier și în formula genetică, ce rezumă prin ele însele definiția operațională a ființei.[4]

În cazul disimulării/dispariției corpului, imaginea devine eficace ca proiecție mentală, ca imaginar, constituind fără echivoc tocmai corpul erogen al psihanalizei, corpul plăcerii. Fanteziile capătă formă, imaginația se exersează exasperantă și de-

Celălalt prin sine însuși, traducere de Ciprian Mihali, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1997, p. 11).

[3] Vezi, de exemplu, Jean Baudrillard, *Simulacre și simulare* (= Panopticon), traducere de Sebastian Big, Idea Design & Print, Cluj, 2008, p. 5.

[4] Jean Baudrillard, *Celălalt prin sine însuși*, p. 13.

voratoare. Avem nevoie de celălalt doar pentru interactivitatea lui care stimulează ca un excitant imaginația, producând fragmente obsesionale ca într-un tablou suprarealist. Corpul plăcerii este de fapt *auto-corporalizare* prin gândire, un fel de „cuget trupesc" după cum îl numeau Părinții filocalici.[5] În acest caz

> … obscenitatea și transparența progresează ineluctabil, tocmai pentru că ele nu mai sunt de ordinul dorinței, ci de ordinul freneziei imaginii. Solicitarea și voracitatea, în materie de imagini, cresc fără măsură. *Ele au devenit veritabilul nostru obiect sexual* [subl. aut.], obiectul dorinței noastre.[6]

Imaginația se demonizează, dar acest caracter demonic nu mai e sesizabil, fiindcă situarea într-un nietzscheean „dincolo de bine și de rău" a devenit dominantă odată cu proclamarea morții lui Dumnezeu. Aceste raporturi dintre corporalitate și imagine dovedesc că esența corporalității nu stă în substanțialitatea sa, ci în forța cu care convinge gândirea de importanța sa.

Asceza creștină susține atât un dualism ontologic trup/suflet, cât și unul existențial[7], creștinismul fiind religia întrupării și a învierii trupului.

> La omul căzut – notează Olivier Clément – trupul, deodată împărătesc și muritor, exprimă și totodată maschează persoana. În felul acesta, între persoană și trupul său este o relație de identitate și diferență echivocă până la tragic.[8]

[5] Sf. Maxim Mărturisitorul, „Capete despre dragoste", în *Filocalia*, vol. 2, traducere de Dumitru Stăniloae, ediția a II-a, Harisma, București, 1993, p. 75.

[6] Jean Baudrillard, *Celălalt prin sine însuși*, p. 26.

[7] Olivier Clément, *Trupul morții și al slavei*, traducere de Eugenia Vlad, Christiana, București, 1996, p. 9.

[8] *Ibidem*, p. 8.

Conceptul de *persoană* subîntinde întreaga ființă umană și lecturat în apoftegmele vechilor asceți el dă seama despre conlocuirea sufletului cu trupul aflate, în ciuda unirii lor, în veritabile raporturi de forță. În funcție de dominația unuia sau a celuilalt, omul întreg, persoana, își pierde sau își câștigă autonomia și libertatea. Folosirea minții în conformitate cu lumina revelației este calea regală ce refuză cu insistență, în ciuda înfrângerilor survenite, gândurile și imaginile „trupești", pornite din „voia trupului". Noțiunea ascetică de „inimă" este adevărata origine a simțirii și gândirii omului. Gesturile o impregnează cu o corporalitate care poate merge de la pornografie la ritual și care mai târziu, în lucrarea minții, vor determina nu atât *logica* gândirii, ci *sensul* ei, adică inspirația punctuală și plină de forță care o precede și de la care se revendică *direcția* oricărui demers rațional. În acest fel gândirea ține de corporalitate și necesitatea ascezei se impune nu pentru menținerea sănătății fizice, cât pentru libertatea minții (*metanoia* – termenul grecesc pentru „pocăință" – însemnând de fapt „schimbarea minții").

Din acest punct de vedere putem sesiza că atât manifestarea corpului *ca* imagine, cât și disimularea/dispariția lui *în* imagine (în sensul larg, explicat mai sus, al acestui termen) ascund același raport cu o corporalitate a inimii, cu aceeași sferă a patimilor pe care o denumeam mai sus „sfera propriului". Reducția imaginară a trupului uman confirmă ceea ce tradiția ascetică și mistică a Bisericii știa de mult: corporalitatea este în primul rând o formă de dependență interioară, pe care doar „decorporalizarea", adică asumare ascetică a trupului ca trup destinat învierii, o poate transfigura, în orizontul libertății care se ivește abia acum cu adevărat.

6.

PAGINI DINTR-O LOGICĂ RECESIVĂ

Așteptarea gânditoare sau despre aletheofanii[1]

Gândirea religioasă dintotdeauna a susținut, în cazul timpului, existența anumitor momente privilegiate, în care sacrul se manifestă cu o deosebită amploare și cu o intensitate pe măsură. Nu ne interesează aici valoarea de adevăr, la nivelul diferitelor religii, ci faptul că ființa umană a resimțit timpul ca pe o existență nonobiectivă cu accelerări și întârzieri, cu momente care, din punct de vedere calitativ, sunt foarte diferite. Timpul fizicii ne este mult mai străin decât durata bergsoniană, la fel cum timpul liturgic, cu sărbătorile și alternanțele lui, are o dinamică deloc echivalentă cu o curgere liniară, egală cu sine. Faptul conduce firesc la viziunea unui timp *cu relief*, cuprinzând momente diferențiate din punct de vedere axiologic (sărbătorile, *kairos*-ul, clipa lui Kierkegaard etc.).

La fel stau lucrurile și în cazul spațiului: nu relieful geografic îl așează pe harta spiritului, ci sacralitatea unor anumite locuri („hierofanice" și „cratofanice" în termenii filosofiei religiilor), ori chiar simpla lor importanță istorică. Memorabilitatea, prezentă de pildă în cazul unor monumente istorice, este dublată, în locurile cu însemnătate sfântă, de o cardinală încărcătură religioasă, în prezența căreia se pot petrece

[1] Text publicat în *Renașterea* 7-8 (2007), p. 4.

fapte minunate, care depășesc simpla și riguroasa funcționare a legilor naturii.

După această prezentare generală, o întrebare ni se pare legitimă: de ce n-am accepta că există și *gânduri privilegiate*, corpusuri teoretice care să deschidă către divin într-un mod mai sigur și mai eficace decât gândurile obișnuite? Să nu existe oare și un *relief* al teoriilor umane, desigur, dintr-o perspectivă care ne interesează aici, *i.e.* religioasă? Le-am putea numi *aletheofanii*, adică manifestări ale adevărului (de la grecescul *aletheia* – adevăr), enunțuri teoretice privilegiate, care, nu că L-ar obliga pe Cel Prea Înalt la o manifestare imediată, ci, ca să ne păstrăm de acum în atitudinea ortodoxă pe care Blaga o numea „sofianică", l-ar așeza pe om în postura optimă pentru ca Dumnezeu să-l audă, să se coboare. O atitudine de *așteptare gânditoare*, așadar, înțelegând aici prin „gândire" mai mult decât simpla operare logic corectă cu concepte, și anume ceea ce la Părinții neptici se numește „minte" (*nous*).

Aceasta nu e doar o simplă ipoteză, ci o asumpție. Să ne amintim că omul, el însuși o ființă privilegiată, de vreme ce are neîncetat libertatea de a-și risca sensul religios, de a-L sfida pe Dumnezeu, de a se pierde pe sine, are în filosofia antică o definiție precum aceea de „animal rațional". Departe de a fi o existență cauționată de manifestările „irațiunii", dacă ni se permite termenul, grecul antic nu se considera cu toate acestea mai puțin rațional. Dacă zeii alegeau să-și facă jocurile pe seama destinelor muritorilor, faptul nu știrbea cu nimic demnitatea acestora din urmă de a se înțelege pe ei înșiși în orizontul unei asemenea definiții. E adevărat că astăzi, după psihanaliză, a defini omul în acest fel pare o atitudine mult prea *tare*. Însă este lucru de mirare să întâlnești filosofia chiar acolo unde te aștepți mai puțin, deși e-adevărat că lipsită to-

tal de haine de gală? Iată de pildă exemplul în care cineva își justifică faptele reprobabile repetate prin aderarea la un principiu (raționalitate), iar nu pur și simplu prin faptul că se lasă dus de porniri fără acoperire teoretică (iraționalitate). E-adevărat că ne putem întreba ce-a fost mai întâi, principiul sau fapta, dar pentru a susține caracterul fundamental *teoretic* al ființei umane răspunsul la această întrebare nu importă. Omul trăiește după cum a gândit sau gândește după cum a trăit, iată două adevăruri care, deși contrare, spun același lucru, și anume că între a gândi și a fi există o influență indiscutabilă (să ne amintim că la Parmenide, într-un fragment celebru, cele două erau echivalente!).

Iată, în concluzie, cum am putea prezenta aletheofaniile: gânduri adevărate, nu doar în măsura în care ele corespund realității, ci fiindcă sunt gânduri ale Adevărului însuși. Așa este revelația creștină, precum și explicitarea ei, Tradiția Bisericii; la fel corpusul dogmatic și, în genere, orice gând care a stat sau stă sub asistența Duhului Sfânt, nelipsind de aici nici formele rugăciunii. Aletheofaniile sunt deci locuri teoretice în care Adevărul-Hristos s-a manifestat, sau se *poate* manifesta. Atenție însă: aletheofaniile credinței sunt doar condiția necesară, nu și suficientă, doar deschiderea Căii, nu și Calea, doar gândirea dreaptă, nu și depășirea ei. Doar așteptarea gânditoare, cu alte cuvinte, căreia Dumnezeu îi răspunde, după cum ne învață un Sf. Isaac Sirul, ori de câte ori mintea curată e pregătită să-L primească.

Cauzele revenirii religiei. Postmodernism și Tradiție[1]

A devenit un loc comun referința la revenirea contemporană a religiei.[2] După eșecurile pozitivismului și după înțelegerea faptului că loviturile „maeștrilor suspiciunii", cum au fost denumiți Marx, Nietzsche și Freud, și-au pierdut din anvergură, climatul european actual este luat cu asalt, uneori la propriu, de prezența diferitelor forme de religie și religiozitate. Dar este această renaștere religioasă o *revenire* în sensul tare al cuvântului? Reprezintă ea *repetiția* kierkegaardiană? Nu cumva trăsăturile sunt altele, în așa fel încât termenul de revenire nu trimite nicidecum la o reîntoarcere a identicului, ci la nașterea unor forme care, chiar dacă pot fi lecturate prin cheia trecutului, nu sunt, în fond, defel identice cu ceea ce trecutul a cunoscut? Răspunsurile nu par dificil de dat, cu toate că au nevoie de nuanțe.

Climatul religios difuz are simptomele gândirii postmoderne. Chiar dacă unii cred că postmodernitatea e depășită, dia-

---

[1] Text publicat în *Renașterea* 5 (2010), p. 5.

[2] Vezi, de pildă, Radu Preda, *Revenirea lui Dumnezeu. Studii social-teologice* (= Theologia Socialis 12), Eikon, Cluj-Napoca, 2010. Vezi, de asemenea, Andrei Marga, *Religia în era globalizării*, ediția a II-a, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2004.

gnosticul pe care postmodernismul filosofic îl pune realității contemporane, rămâne, cel puțin în punctul care ne interesează aici, acela al religiei, foarte exact: așa-zisa revenire a religiosului are mult mai multe trăsături postmoderne decât ne-ar plăcea să credem, fiind mai curând o revenire difuză și incompletă a unei religiozități discutabile, decât a uneia bine asumată conceptual și dogmatic. Cu alte cuvinte este mai degrabă vorba despre o „voință de a crede" (Cioran), decât despre credința însăși, ba chiar de mai puțin: despre „a crede că mai credem", după o sintagmă a lui Gianni Vattimo. Toată această distanță dintre o necredință actuală și o credință potențială spune multe despre religiozitatea timpului nostru.

Cauzele revenirii lui Dumnezeu sunt multiple, după cum semnalează Vattimo.[3] În primul rând, faptul că Dumnezeu intră în scenă odată cu îmbătrânirea, eșecurile, apropierea morții, adică în apropierea limitelor. Acest prim argument n-ar trebui considerat neapărat simptomatic doar pentru lumea în care trăim, fiind o experiență general umană. Nu trebuie să fii postmodern ca să ai experiența limitei și să simți urmările îmbătrânirii. Cu toate acestea nu putem să nu recunoaștem că zilele noastre manifestă un patos apocaliptic sporit. Am putea vorbi despre o vocație a sfârșitului recognoscibilă în luarea la cunoștință a mai multor „certificate de deces": moarte artei, sfârșitul unor științe, moartea metafizicii etc. E ca și cum Dumnezeu ar veni să suplinească eșecurile rațiunii în fața problemelor cu care ne provoacă, de pildă, bioetica sau ecologia.

De asemenea, o altă cauză ar fi scăderea importanței politice a ierarhiilor religioase. Libertatea acestei scăderi a eli-

[3] Vezi Gianni Vattimo, *A crede că mai credem: e cu putință să fim creștini în afara Bisericii?* (= Biblioteca italiană), traducere de Ștefania Mincu, Pontica, Constanța, 2005.

berat, spune Vattimo, religia pentru forme mai puțin ortodoxe, mai individualiste. În cazul creștinismului, eticheta de „creștinism fără religie”, pusă de Derrida, înțelegând prin ea tocmai posibilitatea exersării credinței într-un mod subiectiv și fără necesitatea ierarhiei sau a Bisericii, e simptomatică. Regăsirea creștinismului e posibilă datorită faptului că metafizica a fost lichidată și, după opinia filosofului italian, au luat sfârșit și filosofiile obiectiviste sau dogmatice, împreună cu pretențiile europene de a fi realizat adevărata natură umană.

Firește că felul în care Vattimo vede lucrurile, deși simptomatic, este unilateral și excesiv. În panoplia posibilităților religioase contemporane au loc și religiile tradiționale, chiar în formele pe care le-au exersat de-a lungul secolelor. Exemplul cel mai elocvent este Ortodoxia din țările foste comuniste. E ca și cum postmodernismul fie nu le-ar fi atins, ceea ce nu se poate susține (să luăm în calcul, de pildă, numai invazia și importanța tehnicii informatice); fie trebuie să accepte că în multitudinea formelor religioase ale zilei încap și cele tradiționale (și adesea tradiționaliste). Odată acceptat acest punct de vedere, argumentele postmoderne ale revenirii religiei slăbesc. Relativismul trebuie să ia în considerare nu doar posibilitatea indefinită a multiplului, ci și faptul că anumite credințe rezistă asaltului său. Ierarhia, credința vie, dogmatica, încrederea în universalitatea mesajului evangheliei așa cum o propovăduiește Biserica, iată câteva exemple de rezistență întâlnite în Ortodoxia contemporană. Ele se întâmplă fără patosul căutării unei libertăți care să exceadă adevărul, cum propune Vattimo; e ca și cum validitatea cuvântului Scripturii „…veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi” (In 8, 32) rămâne integrală.

Toate acestea impun avansarea altor cauze. Chiar dacă fenomenul renașterii ortodoxe contemporane survine pe fundalul unei renașteri religioase mai largi, chiar dacă situația politică postcomunistă se poate număra printre motivele cele mai importante, nu trebuie subestimate cauzele care vin din Tradiția Bisericii, liberă să se manifeste tocmai în contextul deschis de aceste modificări politice și sociale. Nu gândirea slabă, ci Tradiția veridică și verificată de-a lungul secolelor – care a dat sfinți și a mulțumit nevoia de certitudine a omului – poate oferi o explicație asupra credinței religioase vii de astăzi. Aș spune chiar că Tradiția însăși devine o cauză, tocmai în măsura în care, ca viață a Duhului Sfânt în Biserică, ea n-a pierdut legătura nici cu trecutul, nici cu Dumnezeul iubirii și inefabila Lui prezență. Chiar dacă cu greu vreun postmodern ar fi de acord cu această cauzalitate mistică, ea rămâne: cu cât ne îndepărtăm de credința înțeleasă ca *joc de-a credința* („a crede că mai credem"), luminile Tradiției devin tot mai puternice și mai lămuritoare. De ce să nu le observăm?

A crede, a nu crede[1]

„A crede că mai credem" (*Credere di credere*) este un titlu paradoxal care-i aparține filosofului postmodern Gianni Vattimo.[2] Felul în care această expresie angajează atât credința, cât și necredința amintește de un cuvânt din Evanghelie pe care Nicolae Steinhardt îl aducea drept argument pentru caracterului dumnezeiesc al evangheliilor: „Cred, Doamne! Ajută necredinței mele" (Mc 9, 24). În ambele expresii verbul „a crede" are două sensuri opuse: mai întâi, atunci când exprimă certitudinea este vorba despre verbul credinței, ca în expresia „Cred într-unul Dumnezeu…"; în al doilea rând, același verb are tocmai înțelesul contrar, acela de incertitudine, de nesiguranță, ca în expresia: „Cred că mâine va fi vreme frumoasă (dar nu sunt sigur)". Deși pun împreună cele două sensuri antitetice, între ideile filosofului postmodern și hermeneutica episodului evanghelic diferențele nu se lasă așteptate.

Pentru Vattimo acest răspuns are la bază un episod biografic: vorbind la un telefon public, în mijlocul zgomotelor străzii, cu un bătrân profesor de filosofie, credincios fervent, acesta îl întreabă dacă mai crede în Dumnezeu. Vattimo răspunde spontan: „Ei bine, cred că încă mai cred". Paradoxul expresiei

[1] Text publicat în *Tribuna* 185 (2010), p. 26.

[2] Vezi Gianni Vattimo, *A crede că mai credem*.

„credere di credere" exprimă o ambiguitate considerată pentru lumea contemporană simptomatică. Certitudinea credinței vine abia în al doilea rând, anunțată de nesiguranța incertitudinii, ceea ce dezvăluie că, de fapt, credința este în mod fundamental o formă de necredință. În postmodernitate nu se mai poate crede fără rest, fiindcă marile metanarațiuni au dispărut, ci mai e cu putință doar emiterea unei posibilități de a crede. Fundamental în această atitudine este scepticismul, asemănător, de altfel, cu scepticismul raționalist al modernității. Rămâne ceva din necesitatea de a ne îndoi de toate lucrurile, asemenea lui Descartes, pentru a putea ajunge, prin rațiunea autonomă, la certitudine. Intențiile îndoielii nu sunt aceleași, pentru forma de credință propusă de Vattimo, în primul rând pentru că îndoiala nu este metodică, ci spontană, și în al doilea rând fiindcă nicio certitudine nu se mai poate prezenta pe sine drept absolută în epoca sfârșitului metafizicii, când hermeneuticile credinței pot prolifera într-un multiplu indiferent față de unu. Credința, atât cât mai rămâne, e doar una posibilă; ea nici nu angajează în vreun fel religia instituționalizată – și de aici „creștinismul fără religie" –, nici nu se transformă în violență la adresa alterității religioase, dar nici nu resimte necesitatea unui teren ferm sub picioare. Dumnezeu însuși acceptă această aventură care i se pare lui Vattimo în perfect acord cu kenoza întrupării divine: micșorându-se pe Sine pentru a deveni om, El se micșorează continuu în istorie până într-acolo încât creștinismul împlinit prin secularizare nu mai are nevoie decât de virtutea carității. „Certitudinea" credinței poate fi negociată de procesul secularizării, ca orice altă valoare provenită din tradiție – adevăr, dogmatică, morală –, dar caritatea rămâne punctul terminus, pe care secularizarea nu-l poate atinge. Argumentarea este, desigur,

profund diferită de înțelegerea tradițională a credinței. Vattimo se apropie de un personaj dostoievskian, Stavroghin, despre care se spune că atunci când credea, nu credea că crede, iar când nu credea, nu credea că nu crede, în acord cu logica unui nihilism fundamental. Numai că filosoful postmodern manifestă un fel de nihilism slab. E ca și cum înainte de a fi provocat de întrebarea „Mai credeți în Dumnezeu?", această problemă ar fi rămas pentru mult timp în indiferență. Surpriza întrebării obligă la un răspuns rapid, iar acesta, pentru onestitatea rațiunii, îmbracă doar haina unei opinii ce ascunde în ea îndoiala și nicidecum nu se prezintă ca o certitudine a credinței. Descoperim aici o distanță pe care întrebarea asupra credinței proprii o deschide: este distanța față de ce nu era luat cu adevărat în considerare până la punere întrebării, distanța uitării sau a indiferenței. Ea se explică prin relativismul hermeneutic practicat de Vattimo: chiar atunci când întrebarea credinței este pusă, e imposibil ca răspunsul să fie altcumva decât relativ. Privind lucrurile non-postmodern, această întrebare ar reclama o referință la adevăr. Credința religioasă s-a definit pe sine de-a lungul istoriei într-un raport constant cu adevărul. În consecință, dacă în sintagma „a crede că mai credem" adevărul rămâne într-un relativism difuz, nici credința nu poate fi mai mult.

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul tatălui din Evanghelie: pentru el lucrurile au fost tranșate de disperare. Sentimentul adânc al deznădejdii la vederea fiului bolnav a deschis suficiente abisuri și probabil că fiecare dintre ele i-a îngânat teribila întrebare a credinței. Pentru cel ce cunoaște disperarea, distanța față de problema credinței este zero. Disperatul nu poate fi căldicel, ci doar rece sau fierbinte. Și cu toate acestea, chiar și într-un astfel de caz limită, chiar când rostește „Cred,

Doamne!…”, necredința se insinuează. Cu totul altfel însă: ca spaima că ceva va fi rămas nespus, că în afirmația radicală s-ar ascunde totuși o îndoială care ar putea distruge totul. Pentru cel disperat, acuratețea e importantă fiindcă adevărul e important. Doar adevărul poate vindeca, de aceea adaosul îndoielnic este forma ultimă de onestitate, smerenia care chiar de se teme de insuficiența credinței, știe că trebuie să păzească rigurozitatea adevărului. Credința este legată de adevăr într-o manieră non-relativistă. Să observăm textul care provoacă această mărturisire: „Iar Iisus a zis: de poți crede, toate sunt cu putință celui ce crede” (Mc 9, 23). Este răspunsul dat la rugămintea tatălui de a-i vindeca fiul. Versetul admite posibilitatea necredinței, dar nu ca o formă a credinței: lucrurile sunt aici marcate foarte clar, credința *este* credință, și de aceea are eficacitate maximă, în timp ce necredința, în măsura în care rămâne astfel, rămâne și lipsită de putere împotriva răului. Credința slabă este slabă în fața răului, ceea ce nu s-ar putea spune despre slăbiciunea/kenoza Dumnezeului crucificat în măsura în care El este, totodată, *și* Omul înviat.

Chiar dacă această claritate și distincție, ca să vorbim cartezian, a liniei dintre credință și necredință aparține Dumnezeului-om, nu e mai puțin adevărat că ea este o chemare adresată tuturor oamenilor. Poate că dialectica dintre credință și necredință nu poate fi înlăturată, dozele prezenței fiecăreia variind de la un caz la altul, de la o persoană la alta. Dar mai rămâne oare posibilă eficacitatea credinței atunci când cade în câmpul lui „a crede că mai credem” sau slăbește și ea? Iar dacă slăbește, nu înseamnă – ca să-l parafrazăm pe Ivan Karamazov – că *aproape* totul e permis?

În apărarea verbului „a crede”[1]

E un loc comun faptul că printre sensurile verbului „a crede”, două sunt contradictorii. Între propozițiile „Cred că, prin această ceață, zăresc o mașină” și „Cred într-Unul Dumnezeu” diferența este radicală, nu atât datorită registrelor diferite – fizic, în primul caz, respectiv metafizic în al doilea –, cât opoziției dintre ele. A crede că zărești ceva prin ceață înseamnă, mai întâi de toate, a nu fi sigur dacă lucrurile stau într-adevăr așa, cu alte cuvinte *a te îndoi*; însă a crede în Dumnezeu nu implică niciun fel de îndoială, ci doar o sporită certitudine (nu luăm aici în discuție procesul psihologic al credinței, care poate fi subminat uneori de atacurile îndoielii, ci doar pe cel gnoseologic). Dacă luăm în considerare antonimele celor două situații, contradicția devine și mai clară: în cazul perceperii unui obiect prin ceață, antonimul este *certitudinea*, pe când în cazul credinței în Dumnezeu, antonimul este necredința, adică *îndoiala* sau chiar negația absolută. Așadar, cele două situații semantice se opun una alteia (motiv pentru retorica anti-credință de a se folosi de sensul unuia pentru a-l submina pe celălalt – vezi, de pildă, omologarea insidioasă și ironică dintre credința în Dumnezeu și îndoiala în existența Lui). Să analizăm mai îndeaproape cum arată în-

[1] Text publicat în *Renașterea* 9 (2008), p. 5.

doiala și certitudinea pentru cele două registre diferite, fizic și metafizic, spre a înțelege mai bine unicitatea și validitatea credinței în Dumnezeu.

Revenind la prima propoziție – „Cred că, prin această ceață, zăresc o mașină" –, observam că verbul „a crede" este sinonim cu îndoiala. Cum poate fi îndepărtată această îndoială? Să remarcăm că îndoiala, în planul fizic, este constitutivă verbului „a crede", că ori de câte ori cineva rostește despre un conținut empiric „Cred că...", el vrea de fapt să spună că nu este sigur și că se îndoiește de validitatea acelui conținut. În acest caz, îndoiala poate fi îndepărtată în mod progresiv, fie prin verificări succesive (apropiere de obiect, dispariția ceței etc.), fie printr-un acord intersubiectiv (când cineva aflat lângă mine îmi confirmă percepția mea inițială). Metoda funcționează cu succes în câmpul științelor pozitive, unde repetarea experimentului sau, atunci când e nevoie, realizarea unui experiment crucial, elimină, prin verificare, îndoiala inițială, formulând o lege și confirmând certitudinea. Putem adăuga acestei metode și pe cea a falsificabilității (Karl Popper), fără ca să se schimbe maniera progresivă prin care îndoiala este anulată și certitudinea îi ia locul.

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul credinței în Dumnezeu. Cum aici niciun fel de verificabilitate sau falsificabilitate experimentale nu pot funcționa, îndoiala nu este constitutivă, ci distructivă, fiindcă, odată cu apariția ei, certitudinea este înlăturată. Îndoiala nu poate fi îndepărtată progresiv, ci dintr-o dată, printr-un proces de convertire și iluminare care, deși are un grad de evidență superioară pentru cel care-l parcurge, nu se pretează la niciun fel de experiment crucial cu valoare și validitate obiectivă, cu care să fie de acord toți oamenii.

Diferențele sunt și mai concludente în cazul certitudinii. Certitudinea fizică, odată dobândită, are o evidență deplină, iar aici nu e vorba numai de informațiile primite direct de la simțuri, ci de oricare certitudine științifică. Dacă este experimentabilă direct (prin simțurile proprii, de exemplu), claritatea certitudinii e dată odată pentru totdeauna; dacă nu e experimentabilă direct, cum se întâmplă în cazul fizicii cuantice sau al astronomiei, e suficientă încrederea în datele științei pentru a fi la fel de puternică. Important este că în acest caz certitudinea apare la sfârșitul unui *proces*, putând deveni punct de plecare pentru cercetări ulterioare.

Certitudinea credinței este de un alt ordin. Întâi de toate ea nu reprezintă un punct final, provenit din verificări și experiențe succesive, cu validitate obiectivă, ci e dată dintr-o dată, în însuși actul credinței, în urma unei convertiri prealabile. Cum nu se poate întemeia pe obiecte vizibile, sunt foarte importante propozițiile de credință (dogmele), care joacă rolul de repere absolute tocmai fiindcă în ele este înglobată experiența eclezială. Într-un fel, dogmele sunt aidoma teoriilor științifice pe care oamenii le cred fără să fi repetat ei înșiși experimentele care le fundamentează; tot astfel, propozițiile de credință, antinomice în multe cazuri, *ergo* deschise către experiere, depozitează în ele experiența și vederea sfinților, făcând în același timp posibile experiențele ulterioare similare ale celor ce cred.

Certitudinea credinței are, așadar, mult mai mult de-a face cu consensul subiectiv decât certitudinea științifică. De altfel singura formă de validare este tocmai acest consens subiectiv, care depășește prezentul, înspre trecut și viitor. Purtând numele de Sf. Tradiție, acest „consens" pe care Lossky îl numea „memoria critică a Bisercii" este un *sine qua non* al certi-

tudinii credinței. Scriptura însăși este un rod al Tradiției și, desigur, un consens al unor martori ai evenimentelor din istoria mântuirii. De aceea aceste izvoare au o importanță atât de mare pentru Biserica Ortodoxă.

Concluzionând, putem afirma că între fizic și metafizic criteriile pentru înțelegerea verbului „a crede" sunt foarte diferite. Îndoiala și certitudinea nu pot fi măsurate după aceleași reguli, de aceea este cu totul nepotrivit și nelegitim ca îndoielile și certitudinile credinței în Dumnezeu să fie judecate după principii obiective – reductive și inadecvate. Vorba Apostolului:

> Unde este înțeleptul? Unde e cărturarul? Unde e cercetătorul acestui veac? Au n-a dovedit Dumnezeu nebună înțelepciunea lumii acesteia? Căci de vreme ce întru înțelepciunea lui Dumnezeu lumea n-a cunoscut prin înțelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mântuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii (1 Co 20-21).

Cu alte cuvinte, diferențele nu sunt defel lipsite de importanță.

Credință și failibilism[1]

Am admirat întotdeauna failibilismul lui Popper. Pentru onestitatea științei și pentru a dovedi că adevărurile ei rezistă, Popper propune infirmarea acestor adevăruri și teorii. Știința veritabilă trebuie să se străduiască în a aduce dovezi care să ateste că anumite teorii sunt eronate. În măsura în care, chiar după acest atac, teoriile științifice rezistă, ele se dovedesc purificate și solide, iar știința dobândește un plus de corectitudine și de întemeiere. Cunoașterea științifică a naturii lucrurilor se dovedește astfel corectă și pe deplin legitimă.

Cum ar arăta această metodă translatată în câmpul credinței? Un failibilism al credinței ar constitui oare o sursă de întemeiere și un argument care să fie preluat de pildă de teologia fundamentală sau de apologetică, pentru a demonstra soliditatea existenței lui Dumnezeu și a credinței în El? Dacă analizăm această posibilitate, ne izbim de la bun început de diferența capitală între obiectualitatea câmpului științific, cea care face cu putință obiectivitatea teoriilor științei, și lipsa acesteia la nivelul credinței. Cu toate acestea rămâne o zonă științifică și în teologie, diferitele discipline înrudite cu cele nonteologice fiind o mărturie clară în acest sens. Istoria bisericească, arheologia biblică, hermeneutica textelor sfinte etc.,

[1] Text publicat în *Tribuna* 179 (2010), p. 21.

toate au la bază metode științifice și se propun ca științe teologice tocmai pentru că au în câmpul lor de-a face cu obiectualitatea. Aceste științe pot fi obiective în aceeași măsură ca științele nonteologice, ba mai mult, ele pot rezista chiar în absența credinței. De aceea nu ne spun prea mult dacă suntem interesați de failibilismul credinței.

Nu vom face o întoarcere nici către psihologie, fie ea religioasă, din simplul motiv că aventura credinței, deși se desfășoară în interioritatea sufletului, nu rămâne doar atât. Să ne amintim de cuvântul lui Sf. Ap. Iacov, „Credința fără de fapte moartă este" (Iac 2, 20), și să încercăm să articulăm failibilismul pornind de aici. Să lăsăm deci pentru moment la o parte argumentele atee împotriva existenței lui Dumnezeu, demonstrațiile și atacurile care pot veni din partea științei, criticile împotriva ierarhiei bisericești în care se poate suspecta prea omeneasca voință de putere[2] și multe alte aventuri nihiliste, sceptice ori (neo)ateiste. Întrebarea este: dacă un om care crede s-ar apuca să practice, din onestitate failibilistă, faptele necredinței, credința în sine ar rezista? Deși ar continua să se roage, o asemenea persoană ar trebui să bată crâșmele în lung și-n lat, înnecându-se în alcool ori de câte ori ar simți nevoia onestității credinței; ar putea merge la bordel nu cu *Critica rațiunii pure* în buzunar, asemenea lui Cioran, ci mai grav, cu Sf. Scriptură, provocându-l pe Dumnezeu să reziste acestui atac; de asemenea,

[2] Această acuză a voinței de putere care caracterizează narațiunea postmodernă a violenței are o replică în narațiunea depășirii violenței prin pacea lui Hristos. În perspectivă biblică, pacea este un dar al lui Dumnezeu pentru timpul nostru, o făgăduință pentru viitor și o misiune a Bisericii care implică dreptatea socială și iubirea față de semeni. Vezi Valer Bel, *Dogmă și propovăduire* (= Homo religiosus), Dacia, Cluj-Napoca, 1994, pp. 176-186.

când ar avea nevoie de bani, i-ar fura în cel mai atent mod cu putință; ar înșela și minți cât i-ar permite situația, pentru a nu fi demascat și n-ar trebui să se dea înapoi nici de la „contraargumentul” final – vărsarea de sânge. În fond, și-ar putea argumenta el, dacă în istorie s-a vărsat atâta sânge în numele lui Dumnezeu, de ce n-ar putea vărsa și el, având tot un ideal „divin”?

Am făcut această descriere plastică pentru a ajunge la un rezultat. Așadar, un asemenea om, care încearcă prin fapte potrivnice să-și verifice obiectivitatea și tăria credinței, ce ar putea conchide? Evident, răspunsul ar ține din nou nu de obiectivitate, ci de felul în care el, ca persoană care încă se mai roagă, trage concluziile. Deși e greu de imaginat că un credincios veritabil ar face cu bună știință (și de dragul științei!) așa ceva, istoria ne-a vorbit mult prea mult de ticăloși care cred, așa că îmbinarea nu e imposibilă. Ceea ce ar rezulta din acest tur de forță failibilist ar fi totuși o poveste personală, iar concluziile s-ar aplica doar celui care a făcut experimentul. Mi-e greu să cred că, fiind credincios, omul nostru ar mai rămâne la fel; sunt convins însă că, dacă ar rămâne totuși printre cei ce cred, dacă prin cine știe ce revelație surprinzătoare, fie divină, fie rod al conștiinței proprii, ar ajunge să afirme că Dumnezeu există și credința e un dar care merită acceptat, nu ar mai avea *aceeași credință* ca înainte de experiment. Poate că ar fi convins că poți crede chiar făcând faptele necredinței, devenind astfel un soi de eretic (și câte denominațiuni creștine nu trec cu mare ușurință peste necesitatea faptelor, accentuând-o doar pe cea a credinței?). Poate că s-ar reconverti, cu tăria pocăinței acelui avvă din *Pateric* care a devenit călugăr după ce a spintecat cu sabia o femeie gravidă pentru

a vedea „cum stă pruncul în pântece”![3] Oricare ar fi rezultatul, „failibilismul credinței” nu ar putea fi o metodă pentru dovedirea onestității științifice a credinței.

Invers, ateul virtuos, care s-ar apuca să practice faptele credinței pentru a testa rezistența ateismului probabil că ar cădea sub aceleași considerente concluzive. Există un personaj al lui Vladimir Volkoff, în *Struțocămila*, care, comunist fiind, devine preot pentru a submina Biserica din interior. După mai bine de două decenii, misiunea lui se diluează, în timp ce credința capătă substanță. Se poate imagina și în cazul unui experiment failibilist ca ateismul să nu reziste și să se preschimbe în credință, dar, firește, aceasta este situația excepțională. A te purta ca și cum ai crede, chiar dacă ai credință puțină, poate spori credința; dar a face același lucru, ateu fiind, un rezultat similar pare destul de improbabil, deși nu imposibil. Un alt exemplu, din aceeași zonă, este personajul dostoievskian din *Crimă și pedeapsă*, în care conștiința morală s-a manifestat surprinzător chiar pentru posesorul ei. Raskolnikov reprezintă limita în care nu prin faptele credinței, ci prin ducerea la exces a faptelor necredinței ajunge, în cele din urmă, să creadă.

Rezultatul acestui tip de failibilism – dostoievskian și într-un sens și în celălalt – ar ține, așadar, de subiectivitatea și decizia proprie. El nu ar putea funcționa obiectiv, ca în sfera științelor, deci nu ar putea constitui o probă evidentă pro credință sau pro ateism. Într-un fel, failibilismul e impropriu și impracticabil în sfera interiorității, acolo unde-și află locul credința în Dumnezeu. Aceasta nu înseamnă să trasăm o distincție radicală (și modernă) între subiectiv și obiectiv, aruncând credința doar în sfera subiectivismului; unele confirmări

---

[3] *Patericul sau Apoftegmele Părinților din pustiu*, traducere de Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, 2003, p. 92.

venite dinspre zona științei, ca și fenomenul social al comuniunii de credință ne obligă să ne reținem de la o atare atitudine. Cu toate acestea Dumnezeul-persoană, al dialogului și al dragostei, nu poate fi supus niciunui experiment științific crucial. Neputând deveni un obiect de studiu, un cadavru divin pe masa de lucru a științei, El rămâne într-o zonă aflată dincolo de testele failibiliste, fără ca prin acest fapt credința să-și piardă din onestitate. Numai că e vorba de onestitatea care vine din faptele credinței: „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, așa încât să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri” (Mt 5, 16).

RECESIVITATEA SELECTIVĂ[1]

NU PUȚINĂ CERNEALĂ S-A CONSUMAT de-a lungul timpului în încercările de a rezolva raportul mereu problematic dintre creștinism și cultură. Ivit în istorie ca o împlinire a profețiilor iudaice și hrănindu-se din gândirea greacă cu aceeași nonșalantă îndreptățire cu care s-a adăpat la izvoarele revelației, creștinismul a întâlnit în creșterea lui culturi diferite. Cu fiecare a intrat în raporturi de convertire și transfigurare, anunțându-și mesajul și vocația universale, și fiecare cucerire și-a pus amprenta asupra felului în care gândirea creștină a evoluat. Dar istoria acestei povești de dragoste n-a fost întotdeauna o reușită. Întâlnirile dintre creștinism și cultură n-au fost întâlniri fără rest. Rezistențe și emancipări, asimilări parțiale și divorțuri, lupte pe față și polemici vehemente s-au ivit la tot pasul. Nu s-ar putea afirma că, în creștinism, cultura s-a simțit ca acasă, la fel cum nu ar fi eronată afirmația că, uneori, în urma acestor confruntări, ambele au avut de câștigat, dar și de pierdut. Între refuzul atenienilor de a-l asculta pe Apostolul Pavel, și neoplatonismul încreștinat al Sf. Dionisie Areopagitul există o gamă întreagă de tonuri, fiecare cu sunetul, refuzurile și acceptările proprii, fiecare apărând într-un moment al istoriei, în funcție de cauzele și

[1] Text publicat în *Tribuna* 149 (2008), p. 26.

motivațiile care i-au dat naștere. O istorie idilică a acestor întâlniri între credință și cultura profană e imposibil de trasat, datorită opozițiilor și antagonismelor întâlnite prea adesea. Iar o rezolvare a acestor opoziții nu e ușor de găsit, mai ales că istoria a cunoscut forme adeseori radicale.

Cum se poate rezolva, așadar, opoziția, și în ce fel ar putea azi creștinismul, în revenire de formă (deși cu fideli mai distanți, mai sceptici, mai hedoniști), să dialogheze și să încreștineze cultura, mai extinsă ca niciodată și, prin aceasta, ineluctabilă? Mai întâi, conflictul dintre doi termeni opuși se poate rezolva prin distrugerea unuia dintre ei. Este soluția conquistadorilor, sângeroasă și violentă, greu acceptabilă și pe deplin lipsită de lauri. Fie că termenul suprimat dispare pur și simplu, fie că este înglobat prin asimilare, fără a provoca însă termenului dintâi o modificare sintetică, această manieră de rezolvare a raportului dintre credință și cultură este amendabilă, indiferent de câștigător.

În al doilea rând, forțele contrare ale opoziției pot fi echilibrate prin introducerea unui termen mediu care să facă sinteza între opuși (aici poate fi vorba, desigur, și de mai mulți termeni intermediari). Termenul mediu se poate situa pe un plan superior, ca în cazul sintezei hegeliene, pe același plan, ori pe un plan inferior. Importanța lui este capitală, fiindcă el deține câte ceva din natura fiecăruia dintre termenii contrari, rezolvând, în sine, în manieră sintetică, ceea ce altfel ar rămâne imposibil de conciliat. Căutând această formă în raportul creștinism – cultură, s-ar putea spune că ea nu oferă o soluție veritabilă, fiindcă reprezintă tocmai maniera de ivire și proliferare a ereziilor (gnostice, de exemplu, dar nu numai). Un termen mediu care să aibă ceva și din credință, și din cultură păcătuiește prin faptul că, preluând trăsături de la ambii ire-

conciliabili, el pierde ceva din substanța fiecăruia. Or a pierde fie și o cirtă sau o iotă din revelație sună blasfemator pentru cei credincioși, mult mai puțini disponibili să renunțe la adevărul în care cred, la nucleul tare al credinței, surprins antinomic în formulele dogmatice ale sinoadelor ecumenice. Oricât de prolifică, soluția este, cel puțin dintr-o perspectivă, cea creștină, discutabilă, chiar dacă aici își găsesc locul multe dintre capodoperele umanității influențate de creștinism. Probabil că aceasta este soluția cea mai agreată de oamenii de cultură, nu întotdeauna disponibili să asume până la capăt situarea ascetică a poruncilor lui Hristos. Trebuie semnalat că, în realitate, termenul mediu / termenii medii nu se situează exact la jumătatea distanței între cei doi, ci adeseori înclină înspre unul sau înspre celălalt dintre „opuși": ereziile creștine sunt mai aproape de credința creștină, în timp ce lucrările literare sau filosofice, de pildă, cad mai degrabă în sfera de influență a culturii.

În al treilea rând, am putea vorbi nu despre o soluționare a opoziției, ci despre o structură pe care Mircea Florian o numește recesivitate. Foarte pe scurt, recesivitatea susține că, în realitate, opozițiile polare nu se situează niciodată pe același plan, fiindcă unul dintre termeni este mai puternic, celălalt mai slab (acesta fiind termenul recesiv). Deși nu reprezintă o soluție veritabilă de rezolvare a contrarietății, recesivitatea, odată pusă în lumină, slăbește foarte mult tensiunea, în cazul discuției de față putând oferi o soluție surprinzătoare. Dacă ne gândim, așadar, la binomul creștinism–cultură și acceptăm că unul din termeni este dominant, celălalt recesiv, conflictul, atât cât există și în cazul în care există, capătă o nouă dimensiune, mult mai puțin periculoasă. Mergând mai departe și constatând că între cele două este necesară o comunicare, că recesivitatea în sine nu reprezintă o soluție decât în

măsura în care acceptă transferul de valori și idei între cele două, fără ca termenul tare să-și piardă identitatea cu sine și fără să se diminueze, vom ajunge la o schemă care, cred eu, este foarte prezentă în istoria întâlnirilor dintre cele două și pe care o putem numi recesivitate selectivă. Atât creștinismul patristic care a știut să se prezinte ca adevărata filosofie, după ce a încreștinat cultura greacă, acceptând selectiv valorile ei, cât și cultura de influență creștină care s-a hrănit din adevărul revelației biblice ori de câte ori a avut ocazia sunt exemplele cele mai la îndemână. Mai mult, o posibilă întâlnire, astăzi, între creștinismul care revine și cultura devenită un bun de larg consum, atunci când nu s-ar consuma între granițele unei relativități călduțe, ar putea urma aceeași formulă a recesivității selective. Este o soluție care are nu doar avantajul tradiției, ci și al faptului că, în cazul în care creștinismul este termenul tare, iar cultura cel recesiv, credința nu-și pierde identitatea proprie și nici nu e periclitată de selecțiile, adesea inspirate, pe care cultura profană i le poate pune la îndemână, îmbogățindu-l în expresie, fără a-l distruge însă în conținut.

7.

CRITICA RAȚIUNII TEOLOGICE

Credința și patologiile ei[1]

Credința este un dar, iată un loc comun. Un dar pe care Dumnezeu îl face tuturor oamenilor, fără excepție, fără predestinare. Unii îl acceptă, schimbându-și viața, alții îl refuză, fiecare după cum alege, într-o deplină libertate. Cei care-l refuză o fac fie cu obstinație și fanatism (vezi fanatismul ateilor), fie cu nepăsare, prin reaua folosire a libertății lor, declarându-se pur și simplu neinteresați de subiect. (Aceștia din urmă pot să nu știe cu claritate când li s-a oferit și când au refuzat darul credinței. În orizontul preocupărilor zilnice, nu au timp de complicații suplimentare, cu atât mai mult cu cât istoria răstignirii și învierii Fiului lui Dumnezeu le pare ruptă dintr-o carte de mituri. În plus, cei care o povestesc se dovedesc de multe ori sub nivelul la care ar trebui să se afle.) Pentru toți aceștia, credinței i se opune *necredința* sau *ateismul*.

Avem, în al doilea rând, *îndoiala*, apanaj (și metodă!) a celor sceptici. Cel care se îndoiește crede pe jumătate sau pe sfert, vorbește cu Dumnezeu fără să creadă în El (vezi cazul lui Cioran), când nu crede, nu crede că nu crede, iar când crede, nu crede că crede (ca, de pildă, Stavroghin, personajul din *Demonii* lui Dostoievski). Se îndoiește, cu alte cuvinte, și de credința, și de necredința lui. Sfâșiat între cele două, scepticul

[1] Text publicat în *Renașterea* 3 (2008), p. 6

nu încetează să penduleze între extreme, neputându-se lăsa convins nici de argumentele uneia, nici ale celeilalte. Atitudinea lui e profund *teoretică*, fiindcă nu se gândește nicio clipă să o pună în practică. Voluptatea nehotărârii își ajunge sieși, de aceea orice faptă sau gest care ar izvorî din vreo decizie pro sau contra credinței sunt înlăturate din principiu. Scepticul e mai mult necredincios decât credincios, chiar dacă lui îi place uneori să se considere altminteri.

Urmează patologiile celor ce cred, ale celor cu sufletul plin de certitudinile propriei lor credințe. Cum însă credința nu e credință dacă nu vizează mântuirea, să o privim din această perspectivă, pentru a putea merge mai departe. Sunt unii care consideră că simpla credință mântuiește. Ei sunt aleși și predestinați, dispensându-se cu ușurință uneori de lucrarea harului, alteori de lucrarea faptelor bune. Simpla decizie *pentru*, seamănă cu semnarea unui contract (viziunea este într-adevăr profund contractualistă): odată semnătura pusă, fuziunea dintre cele două „companii" – divină și umană – s-a produs, locul în rai fiind asigurat. Nevoia de *certitudine a mântuirii* înlocuiește aici *certitudinea credinței* (care se dovedește, pentru aceștia, insuficientă), faptul demonstrând o fisură în credința însăși. Postularea în absolut a ideii că sunt deja mântuiți îi face pe aceștia să pară nu doar naivi, ci și incapabili de a-L lăsa pe Dreptul Judecător să decidă cine va intra cu adevărat în împărăția cerurilor și cine nu. Jocul orgoliului este aici deplin.

Nu trebuie uitați *căldiceii*. Credința lor pare a fi în regulă, dar faptele credinței lipsesc cu desăvârșire, deși la un sondaj de opinie aceștia n-ar ezita nici în ruptul capului să nu se numere printre cei care cred. Deși nu se consideră asigurați cu un loc în împărăția lui Dumnezeu, căldiceii nici prea multă credință nu dovedesc, orientarea și gesturile lor arătând că,

în fapt, credinţa pe care o declară, uneori nu fără aplomb, e mult prea firavă pentru a fi lucrătoare.

Dacă acestea ar fi, într-o trecere rapidă, principalele patologii ale credinţei, cum arată credinţa însăşi? Desigur, aşa cum am spus, ea este o certitudine, dar o certitudine care nu se propagă automat către împărăţia lui Dumnezeu şi nu concluzionează grăbit că mântuirea e deja câştigată. Certitudinea faptului de a crede ţine de ontologie, fiindcă ea tinde să schimbe pe om în fiinţa lui. O schimbare ce nu se produce dintr-o dată, ci cunoaşte ani de îndelungată nevoinţă. Mântuirea este răsplata lucrării poruncilor lui Hristos, căci ele sunt cele ce-l schimbă pe om, iar nu simpla decizie contractualistă. Dar cine ar putea susţine că este lucrător fără greşeală al poruncilor Evangheliei? Bolnav fiind, avva Sisoe se ruga să mai fie lăsat puţin, ca să se pocăiască.[2] Certitudinea credinţei lui, care-l adusese în pustie, nu implica şi certitudinea mântuirii. Dar nici nu excludea nădejdea că, în cele din urmă, Dumnezeu, ar putea să i-o dăruiască.

---

[2] *Patericul*, ed. cit., p. 336.

Despre întrebările radicale[1]

Demnitatea punerii întrebărilor aparține omului. Dumnezeu nu se întreabă, fiindcă e atotștiutor, iar animalele acționează în virtutea legilor proprii care presupun supraviețuirea și căutarea hranei. Demnitatea divină, omniscientă, e superioară celei umane, dar omul nu se poate bucura de aceasta decât arareori, în mod cu totul excepțional. Este vorba de cazurile de sfințenie, când, primind harisma vederii înainte, o folosește spre zidirea celorlalți. În mod obișnuit însă, pentru a înainta, omului îi rămâne întrebarea.

Întrebarea deschide, ori de câte ori este pusă, un spațiu de înaintare și de libertate în care noutatea descoperirii este mereu cu putință. Această „zare interioară" (Blaga), ce poartă neîncetat amprenta tipului de întrebare care a inaugurat-o, reprezintă *topos*-ul cunoașterii umane în curs de împlinire. Aici stau ipotezele științifice precedate de marile lor intuiții și tot aici viitorul își prefigurează configurațiile, unele mai uimitoare decât altele, într-un onirism al cunoașterii ce se transformă nu de puține ori în realitate.

Pentru a pune întrebări e nevoie însă de conștiința propriei necunoașteri. Acel „știu că nu știu nimic" al lui Socrate – de o radicalitate ce trezește și astăzi admirația – reprezintă

[1] Text publicat în *Renașterea* 5 (2007), p. 9.

condiția *sine qua non* a nașterii întrebării. Când e folosit metodic el devine chiar o *prezumpție de neștiință* ce asigură progresul cunoașterii, o mirare în fața lucrurilor și a lumii din care, după cum susținea Aristotel, se naște filosofia.

Acestea fiind zise, nu-i deloc exclus ca fascinația întrebării să ajungă până la scepticism. Te întrebi și iar te întrebi, fără a accepta răspunsuri, fiindcă asupra oricărui răspuns poate cădea, iarăși și iarăși, securea unei noi interogații. Încă mai circulă o butadă care susține că proștii au numai răspunsuri, în vreme ce inteligenții doar întrebări. Iar răspunsurile, cu toate că nu sunt eliminate, dobândesc calitatea de *adevăr* doar după îndelungi cercetări și experimente de validare.

Ceea ce am spus până acum e specific filosofiei și științelor pozitive. Când teologia operează numai cu această paradigmă gnoseologică ea cade în orizontalitate, nemaifiind *logos despre Dumnezeu* (teo-logia), ci cunoaștere despre condițiile manifestării Lui sau despre urmele Lui în istorie. Prezumpția de neștiință, atât de favorabilă filosofiei și științei, e fatală pentru teologie *dacă ea aruncă în îndoială revelația dumnezeiască*. Nici un teolog nu are dreptul să facă *tabula rasa* din ceea ce a primit de la Tradiție, asemenea lui Descartes, pentru că drumul va duce, în primă instanță, la subiectivitatea proprie. „*Cogito ergo sum*”, celebrul dicton cartezian, e absolut inutil din perspectiva teologiei ortodoxe, atâta timp cât revelația finală este în primul rând existența subiectului gânditor, iar nu cea a lui Dumnezeu. Radicalitatea carteziană, impecabilă și ireproșabilă din punct de vedere gnoseologic, nu poate susține o atitudine teologică ortodoxă. Teologia ca „știință riguroasă” – cum spunea Husserl despre filosofie, reluând metoda carteziană – nu poate exista decât dacă-și pierde caracterul său propriu.

Dar despre Dumnezeu nu poate vorbi corect decât Dumnezeu. În mod maximal, teologia este o știință divină, de aceea revelația este obligatorie pentru orice teolog care vrea să înțeleagă. Acel „cred pentru a înțelege”, al Sf. Irineu, reprezintă calea corectă pentru demersul teologic. Atitudinea prezumpției de neștiință despre care vorbeam mai sus, radicală în intenții, ca în cazul scepticismului, devine în acest caz imposibilă. Mergând pe drumul ei poți ajunge eventual la un eroism gnoseologic, dar în nici un caz la sfințenie. (Să fi devenit oare teologul contemporan mai apropiat și mai fascinat de cel dintâi, decât de cea din urmă?)

Interogându-se asupra rațiunii înseși, pentru a-i stabili limitele și competențele, Kant avea să pună în lumină, în *Critica rațiunii pure,* câmpul transcendentalului, cu cele douăsprezece categorii ale sale. Acestea sunt cele care, alături de datele primite prin simțuri, fac posibilă cunoașterea umană. Nu ne interesează aici validitatea sau criticile aduse teoriei kantiene, ci faptul că, pentru o veritabilă cunoaștere teologică, transcendentalul kantian trebuie adăugit cu datele revelației. Pentru cel care practică teologia (ca ortodoxie, *i.e.* ca ortopraxie), cunoașterea nu e posibilă în absența revelației dumnezeiești. De aceea revelația, transcendentă fiind, *este în același timp și transcendentală, adică face posibilă cunoașterea teologică*. La limită, pentru cei care teologhisesc în vedere dumnezeiască, transcendentalul lor este Duhul lui Dumnezeu Însuși! E cazul celor ce vorbesc „ceea ce le dă Duhul” (Sf. Siluan Athonitul), iar nu ceea ce mintea proprie le prezintă.

E-adevărat că, în măsura în care teologia se îndepărtează de mistică, devenind pură speculație raționalistă, Ortodoxia se îndepărtează la rândul ei, nerecunoscându-se într-un asemenea demers. Aceasta și pentru că singurul radicalism pe care și-l poate asuma este cel al credinței, iar nu cel al prezumpției

de neștiință. Știi și nu știi în același timp, știi de la revelație, dar aceasta e doar o știință exterioară, fără folos, atâta timp cât revelația nu este asumată în propria viață. Iar pentru a ști cu adevărat, pentru a fi prins în dinamica iubirii intratreimice, singura cu adevărat cunoscătoare, trebuie să primești Duhul, pe cel ce cunoaște și adâncurile lui Dumnezeu.

Firește, vorbim discuții. Lucrurile sunt atât de înalte încât ar trebui să ne rușinăm a le pomeni. Dar înălțimea lor mărturisește înălțimea neștiinței noastre care nu-și exersează întrebările decât de la revelație încolo. Spațiul dintre ceea ce suntem și desăvârșirea cerută de Evanghelie este adevărata „zare interioară" a întrebărilor noastre. A nu vedea înălțimea la care suntem chemați înseamnă a rătăci într-o falsă neștiință, foarte benefică în filosofie sau în științele pozitive, dar fatală pentru teologie, așa cum e ea înțeleasă de tradiția ortodoxă. De aceea, oricât ar părea de prostesc pentru omul contemporan, noi știm, fiindcă avem revelația, avem tradiția, avem Biserica în care odihnește Duhul lui Dumnezeu, Duhul adevărului. Faptul acesta nu ne umple de certitudini, nici măcar de certitudinea mântuirii și cu atât mai puțin de mândria deținătorilor adevărului absolut, dar certitudinile ce întemeiază credința nu ne sunt străine. Calea e îngustă și dificilă și ea reclamă neîncetat punerea întrebărilor. „A călători cu întrebarea", după expresia unui Părinte din *Patericul egiptean*, e o stare foarte cunoscută de cei care merg pe cale. Dar să nu uităm că și simpla vedere a unui Avva poate fi un răspuns la întrebările care ne frământă. Să nu uităm că răspunsurile nu sunt doar discursive, la fel cum întrebările nu sunt doar intelective. Cu ceea ce știm, călătorim către ceea ce nu știm. O neștiință care nu ne face sceptici, o știință care nu ne infatuează, pentru că nu ne aparține. La fel cum nici noi nu suntem

ai noștri, nici cunoașterea noastră teologică nu ne aparține, de vreme ce aceasta ține de cunoașterea de sine a lui Dumnezeu însuși. O excelență extraordinară, foarte rar întâlnită, dar spre care trebuie să tindem cu toată smerenia.

Revenind la demnitatea umană a întrebărilor: este mare lucru să te interoghezi radical, asumându-ți neștiința proprie, și considerând că totul trebuie pus sub semnul întrebării, absolut totul, asemenea lui Descartes sau, mai nou, Husserl; dar și mai mare e să călătorești cu întrebarea către cei ce dețin răspunsuri nu pentru că au reflectat argumentativ, nici pentru că au reușit să rămână neîncetat în întrebare, ci fiindcă *au văzut sau au primit de la cei ce au văzut*, iar radicalismul să ți-l transferi în ascultarea față de aceștia și față de poruncile Evangheliei.

Teologia, între știință și revelație[1]

Dacă ar fi să păstrăm distincția dintre științele naturii (*Naturwissenschaften*) și științele spiritului (*Geistwissenschaften*), teologia ar putea fi încadrată, așa cum s-a și întâmplat de altfel, în câmpul celor din urmă. Cu toate acestea, încadrarea nu e fără probleme.

Prima problemă intervine imediat ce ne întrebăm asupra naturii teologiei. Este dificil de preluat teoriile lui Pierre Gisel, care fac din teologie un fel de filosofie religioasă, al cărei câmp se reduce doar la om – la antropologie și la sociologie.[2] Chiar dacă ar deține un rol metaantropologic și metasociologic, teologia nu poate suferi această reducție radicală la câmpul omenescului fără a-și trăda vocația majoră. Dumnezeul teologiei nu e reprezentat doar de urmele sale în istoria omului, decât dacă o presupoziție fundamental atee sau fundamental nepotrivită însoțește o asemenea abordare.

Dar nu este teologia în primul rând discurs, logos despre Dumnezeu? Și în calitate de discurs nu ține ea de „spiritul" din sintagma „științele spiritului"? Să semnalăm, în primul rând, că discursul teologiei se deosebește de cel științific, fi-

[1] Text publicat în *Tribuna* 141 (2008), p. 20.

[2] A se vedea Pierre Gisel, *Teologia. Statutul, funcția și pertinența sa*, traducere de Radu Pașalega, Universitaria, Craiova, 2006.

indcă în varianta ei maximală trimite la un obiect care nu poate fi cuprins în experiență, fiind necircumscribil – Dumnezeu. De asemenea, se deosebește de discursul estetic pentru că nu deține defel ambiția de a se opri la sine, ci trimite de fiecare dată către o transcendență care depășește simpla ambiție estetică. (Categoriile estetice nu sunt excluse din discursul teologic, numai că ele sunt subordonate de fiecare dată vectorului transcendenței.) Discursul teologic se mai deosebește, în al treilea rând, de discursul filosofic, cel puțin așa cum filosofia este înțeleasă de la Descartes încoace, fiindcă adevărul cu care operează nu e rodul unei reflecții riguros raționale, ci, într-un anume fel, o predetermină. Într-adevăr, adevărul revelației Dumnezeului viu în istorie nu poate sta la capătul desfășurării unui gând, decât în apologii; cu toate acestea teologia e mai mult decât apologetică, iar dorința teologilor de a fi „gânditori de Dumnezeu" este mai ambițioasă decât simpla apărare a unei credințe.

Acestei dificultăți de încadrare a teologiei în rândul umanioarelor i se adaugă și problema referitoare la științificitatea teologiei. Este teologia o știință, la fel cu celelalte? În măsura în care obiectul ei de studiu este reprezentat nu de Dumnezeul cel viu, necircumscribil obiectual, după cum semnalam mai sus, ci de urmele lui Dumnezeu în istorie (Scriptură, tradiții, mentalități etc.), caracterul științific nu poate fi pus la îndoială. Teologia se aseamănă în acest caz cu filologia și cu hermeneutica (atunci când se ocupă de textele sacre), cu istoria (când în cauză e diacronia evenimențială), cu dreptul (dacă se cercetează normele și canoanele Bisericii) etc.

Epuizează însă aceste abordări fragmentare natura teologiei? Am putea susține că suma tuturor acestor abordări, care sunt discipline în sine, răspunde la întrebarea „Ce este

teologia"? Un răspuns pozitiv, chiar când ar avea o oarecare îndreptățire și un anumit grad de adevăr, ar rata însă caracterul apofatic al teologiei. Căci, la rigoare, și în deplin acord cu Tradiția Părinților Bisericii, teologia, în măsura în care este logos despre Dumnezeu, nu poate avea un obiect de cercetare bine circumscris, *ergo* nu poate fi o știință veritabilă. De aceea ea nu poate fi omologată științelor spiritului decât parțial, și doar atâta timp cât i se eludează caracterul apofatic care-i asigură, de altfel, excelența. Teologia nu poate fi nici măcar o îndeletnicire omenească, prea omenească, atâta timp cât obiectul (Dumnezeu!) îi scapă. „Dacă ești teolog (dacă te ocupi cu contemplarea lui Dumnezeu), roagă-te cu adevărat; și dacă te rogi cu adevărat, ești teolog", scria Avva Evagrie Ponticul[3], ceea ce arată că Dumnezeu e implicat direct, transformând teologia într-o îndeletnicire divină. Doar Duhul cunoaște adâncurile lui Dumnezeu, doar Dumnezeu se cunoaște pe sine, iar teologia, din acest punct de vedere, este împărtășirea acestei cunoașteri celui merituos, care are mintea curată. Teolog e cel prin care Dumnezeu își continuă revelația, purtătorul Tradiției vii în istorie, cel prin cuvintele căruia se dezvăluie, în exprimări potrivite, dragostea Celui Prea Înalt. Discursul astfel ivit, e mai mult decât o filosofie, fiindcă el nu oferă doar o teorie explicativă, ci, totodată, și chemarea către transcendența Celui ce este. Teognozia, cunoașterea lui Dumnezeu, în urma căruia e cu putință teologia, este un dar al Duhului și o funcție a Bisericii, având drept scop chemarea tuturor în comuniunea de dragoste a Sfintei Treimi. În mod surprinzător, distanța dintre gândire și viață este anihilată, căci fiecare trimite la cealaltă. Sesizând legătura, Sf. Grigore de Nazianz afirma:

[3] Evagrie Ponticul, „Cuvânt despre rugăciune", p. 60.

> Nu aparține tuturor, vouă celorlalți, să filosofeze despre Dumnezeu. Nu e o calitate ce se câștigă ieftin și a celor ce se târăsc pe jos. Voi mai adăuga că nu se poate face aceasta totdeauna, nici în fața tuturor, nici în toate, ci uneori și în fața unora și într-o anumită măsură. Nu aparține tuturor, ci celor ce s-au exercitat și au fost învățați în contemplație și, înainte de aceasta, celor ce au fost curățiți în suflet și în trup, sau cel puțin se curățesc într-o anumită măsură. Căci celui necurățit nu-i este asigurată atingerea de cel curat, precum nici ochiului murdar raza soarelui.[4]

Teologia, astfel înțeleasă, nu reprezintă o utopică îndeletnicire, chiar dacă e lipsită de criteriile de cuantificare și validare funcționale în celelalte științe; ea reprezintă scopul celorlalte preocupări teologice științifice și orizontul lor interior, „zarea interioară" (după o sintagmă a lui Blaga). Ea dă mărturie despre viața adevărată, pe care Dumnezeu o dăruiește celor ce cred. De aceea cuvintele teologiei se ivesc dintr-o viață închinată lui Dumnezeu. Pierdut din vedere, acest sens majuscul al teologiei invalidează cercetarea științifică de astăzi. Iar gândirea își rămâne suficientă sieși, ieșind din orizontul vieții, și aruncându-se în atitudini suicidare pe care doar rigoarea obiectivității mai are aparența de a le salva.

[4] Sf. Grigore de Nazianz, *Cele 5 cuvântări teologice* (= Dogmatica), traducere de Dumitru Stăniloae, Anastasia, București, 1993, pp. 12-13.

Teo-ideologia sau despre pericolul imposibilității de a mai crede[1]

Nu întotdeauna poți să-ți dai seama că te-ai îndepărtat de credința pe care te gândeai că o ai. Dacă te cercetezi cu grijă constați că ea este acolo, doar că nu mai „funcționează”: e asemenea unei credințe moarte. Mult mai aproape de tine și infinit mai urgente te atacă problemele zilei, grijile și proiectele de tot felul, diversele activități, lecturile etc. Dacă ai striga către Dumnezeu, El ți-ar răspunde și înghețul inimii s-ar îndepărta, numai că devine tot mai greu ca dintr-o viață atât de bine planificată și explicată să mai poți înălța o rugăciune reală, o recunoaștere a propriei nimicnicii. Cum să-ți mai vezi insuficiența, de vreme ce totul e aproape perfect, desfășurându-se după liniile planurilor bine făcute? Într-un fel, te trezești singur și părăsit, prizonierul propriei perfecțiuni pe care te iluzionezi că o ai. De aceea, la o primă vedere, mai aproape de Dumnezeu par ratații, leneșii, trândavii, cei ce nu fac nimic, cei lipsiți de proiecte și de carieră, cu toate că, la rândul lor, sunt împiedicați de *propria* distanță până la smerenia salvatoare, o distanță ce seamănă prea adesea cu infinitul pentru a mai putea fi parcursă.

[1] Text publicat în *Renașterea* 4 (2011), p. 3.

Nu poți să-L iei pur și simplu pe Dumnezeu și să-l transformi în apendicele existenței tale reușite. Dacă faci astfel, Îl ucizi. Dumnezeul mort este metamorfozat eventual într-o ideologie a binelui, dar o ideologie golită de viață. Poți face fapte minunate în numele acestei iluzii a divinului, poți ajuta semeni, poți construi asociații de binefacere și câte altele care se mai pot imagina! Cu toate acestea, chiar atunci când te cuprinde satisfacția ideologică a acordului cu propriile proiecte reușite, Dumnezeul mort rămâne doar o umbră îndepărtată care nu poate da viață. Ești asemeni unui romancier: în timp ce-ți construiești cu minuțiozitate capodopera, viața ți se scurge pe cele mai întunecate făgașuri, în timp ce pe Dumnezeul în care credeai l-ai micșorat, l-ai făcut infim.

Dacă ești teolog, devii teo-ideolog. Adică faci și desfaci proiecte peste proiecte în numele unui Dumnezeu care nu mai este de mult Dumnezeul cel viu, ci mortul din tine însuți. Îmbălsămat, conservat, pus în vitrină, cult, acest cadavru divin devine temei pentru înălțarea de sine: toate realizările sunt ca un deget revelator îndreptat spre magnifica-ți personalitate. Fără să vrei, devii propriul tău zeu, edificându-ți cultul propriei voințe și crezând tot mai mult că ești pe culmile viețuirii și înțelegerii creștine. De mântuire nu mai ai cu adevărat nevoie decât mai târziu, pentru că în afară de moarte lucrurile par a se construi după reguli pe care le controlezi. Ai devenit un prizonier ideologic, fără să știi când și că s-a întâmplat, puținele străfulgerări ale adevărului rămânând de cele mai multe ori în umbră. Orgolios, te întrebi în barbă: de ce să mai postești, dacă gândești la fel de bine și de corect și fără post? De ce să mai mergi la spovedanie, când cel ce te spovedește a dovedit de atâtea ori nu doar că e mai puțin inteligent decât tine, ci chiar că înțelege mai puțin, fiind departe de profunzimea pe

care tu, evident, o deții? De ce să mai asculți de cei considerați de mulțime îmbunătățiți și înaintați pe calea credinței, când ei au citit de o sută de ori mai puține cărți fundamentale decât tine? Și, în fond, nu cumva Dumnezeu vrea *exact* acest tip de credință pe care-l „practici" tu, iar nu cei mai puțin citiți? Dacă la început puținătatea credinței proprii te stânjenea încă, acum ea nu mai pune nicio problemă. Dumnezeu s-a transformat într-un Dumnezeu al cărților, raiul într-o bibliotecă și viața într-o carieră plină de succes. Iar când terifianta moarte te încearcă, luându-ți pe vreunul dintre apropiați, nu mai înțelegi nimic și nu-ți rămâne decât să-L acuzi pe Cel Preaînalt că e nedrept – chiar mai nedrept decât acei mari oameni care construiesc o societate a toleranței și a bunei înțelegeri –, un Dumnezeu de care, în fond, nici nu mai ai nevoie.

Și, într-adevăr, la ce ți-ar trebui un zeu construit cu migală de jos în sus, dinspre om înspre cer, prin cele mai complexe artificii ale rațiunii? Chiar când îți dai seama că Dumnezeu e mort sau cel puțin nefolositor, nu mai ai timp să observi că tu ești acela, că pe tine te-ai ucis, aruncându-te apoi în afara adevărului. Și chiar de ai ști prin ce metode s-ar putea ieși din situația bizară în care ai ajuns, tot nu le vei putea pune în aplicare. Mai întâi de toate fiindcă e aproape imposibil să te tragi singur afară din mlaștină și, în al doilea rând, dacă smerenia totuși te-ar putea salva, ea pare de-a dreptul indecentă: un Dumnezeu care așteaptă să te umilești înaintea Lui, nu este el vetust? În acest timp, proiectele merg mai departe, discursurile în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh pot fi de-a dreptul șic, având multă trecere la pătura cultă și demonstrând că, din punctul de vedere al statutului de teolog oficial, n-ai pierdut nimic. Nu mai vrei să-ți dai seama că ai ajuns, încet, încet un teo-ideolog, unul printre atâția alții, și

nici că Dumnezeu te-a vărsat din gura Lui, pentru că nu mai ești nici rece, nici fierbinte, ci doar căldicel. Un căldicel cult. Pe care doar recunoașterea propriei nimicnicii îl mai poate salva, dacă e cerută cu stăruință, în condițiile în care propria credință nu s-a transformat, prin opulența și bogăția duhului propriu, într-un fel de imposibilitate de a mai fi, de a mai crede.

8.

ORTHODOXIA PERENNIS

INVIZIBILA NORMALITATE[1]

ÎNTOARCEREA LUI DUMNEZEU ARE ÎN lumea contemporană trăsături care acoperă întreaga panoplie a posibilităților. Asistăm astăzi atât la o revenire în forță a religiilor tradiționale, cum se întâmplă, de pildă, în cazul Islamului imigrant al Europei și în cazul Ortodoxiei țărilor din Est, cât și la o sporire a exegezelor diferite ale creștinismului, fapt care duce la ivirea a noi denominațiuni și secte. De asemenea, se evidențiază și o religiozitate difuză, atât de dragă postmodernismului, în baza căreia din oferta religioasă se poate alege orice, într-un sincretism fără probleme dogmatice și fără spaima singulară a adevărului. Integrismul și relativismul sincretist par a sta alături în aceeași galerie, reprezentând grade sporite de libertate socială, dar și de periculozitate.

Climatul actual face posibilă reluarea discuțiilor despre Dumnezeu. După ce moartea metafizicii a fost declarată de gânditorii postmoderni, teologiile revin în acest câmp deschis, preluându-i teme și discursuri pe care le tratează după cum dictează grila hermeneutică aleasă ori denominațiunea proprie. Gândirea postmodernă, la rândul ei, propune soluții religioase care depășesc dialectica secular – religios, găsind resurse tocmai acolo unde ele stăteau să moară. Valorile mu-

[1] Text publicat în *Tribuna* 157 (2009), p. 24.

ribunde sunt preferate celor vii și declarate astfel viabile, pe baza unor temeiuri nonmetafizice, ci doar de metodă, oferite de filosofia hermeneutică. Teologíi ale morții lui Dumnezeu, religii fără Biserică, fără adevăr și fără revelație, credințe nihiliste sau creștinisme fără prezența Dumnezeului-Om sunt tot atâtea teorii care îmbogățesc, orizontal, peisajul. În ciuda dialecticii uneori dure a extremismelor religioase, pluralismul legiferat face cu putință, cel puțin teoretic, supraviețuirea fără conflicte majore, atunci când fanatismul nu ignoră orice raport firesc cu viața, asumându-și violența ultimă.

Probabil că una dintre problemele cele mai vizibile în contextul de față se ivește tocmai din discuțiile asupra adevărului. Dincolo de cele câteva tipuri de adevăr cu care gândirea modernă ne-a obișnuit și cărora le suntem tributari ori de câte ori ne recunoaștem drept beneficiarii tehnicii moderne, adevărul religiei creștine rămâne o provocare. Adevărul-Hristos din „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața" (In. 14, 6), dezvăluie o componentă maximală care, ignorând relativismele și sincretismele zilei, se distanțează, totodată, de orice fanatism. În pofida acestui fapt, credința rămâne dificil de asumat, fiind pândită la tot pasul de pericolul etichetărilor radicale.

Trasate în tușe puternice, împărțirile sunt de obicei simple și clare: din punct de vedere religios, lumea de azi se împarte în cei care cred în acord cu o Tradiție (considerați fundamentaliști), cei care acceptă pluralitatea adevărului și a căilor de acces (considerați relativiști) și cei care cred într-un adevăr unic, dar neepuizabil într-o formulă istorică deja constituită. Acest adevăr e revendicat cu superioritate umanistă de cei care, considerându-se deasupra celor două extreme, cred într-un fel de suprareligie niciodată închegată definitiv, dar foarte bine glazurată intelectual. Unde să plasăm atunci un

credincios, de pildă, al Bisericii Ortodoxe, care are conștiința și faptele propriei credințe? Să presupunem că un asemenea om nu este o himeră, că în Bisericile pline ale României de astăzi el există cu adevărat. El nu iese cu nimic în evidență, fiindcă nu e prezent pe internet pentru a-și clama Ortodoxia și a se arunca pasional în ultimele blogo-lupte, dar poate să poarte lupta cu patimile și cu gândurile proprii, după cum a învățat de la Părinții filocalici; nefiind o persoană publică, nu flutură stindarde apocaliptice de la tribuna credinței sale, de aceea cei cu adevărați *fundamentaliști*, dacă l-ar cunoaște, nu l-ar considera de-al lor; deși nu e întotdeauna la curent cu módele ideologice ale momentului, el cunoaște și încearcă să pună în practică învățăturile unor Sfinți Părinți de care ideologii zilei n-au auzit; prin urmare, el e atent și tolerant cu ceilalți, pentru că în fiecare om recunoaște chipul lui Dumnezeu (în acest punct, ar putea fi confundat cu un *relativist*, deși nu este); la limită, pentru că nu e căldicel, ci răspunde la chemarea maximală a Evangheliei, ar putea chiar să-și dea viața pentru un om de altă credință decât a lui, fără a se considera sfânt sau martir – prin aceasta nefiind defel nici un *fanatic*, nici un *ecumenist* (în sensul peiorativ al termenului); dacă ar fi întrebat despre adevăr, ar susține, zâmbind, existența unui Adevăr singur, întrupat și înviat, fără a trage consecințe belicoase din această credință; chestionat despre nebuniile lumii și despre păcatele evidente ale contemporanilor, ar prefera să se gândească la ale sale, care i s-ar părea mai mari decât ale celorlalți și aceasta nu în baza unei comparații matematice între el și ceilalți, ci în virtutea apropierii de Dumnezeul în lumina Căruia toate faptele bune pe care le-a făcut nu cântăresc mai nimic; iar dacă ar ști ce înseamnă relativismul și fundamentalismul s-ar declara ferm împotriva amândurora,

însă fără a renunța la vreo cirtă sau vreo iotă (Mt. 5, 18) din credința pe care a primit-o, riscând astfel ca pe lângă etichetele de fundamentalist sau relativist (depinde din ce parte ar fi privit) să primească și atributul de „ignorant"; el însă n-ar fi nici așa, nici altminteri, preocupat să rămână în comuniune cu învățăturile și Sfinții Tradiției Bisericii. Fiind de acord că lista diferențierilor ar putea continua, cum ar putea fi numit atunci acest om, altfel decât cu termenul fad și demonetizat de „credincios"?

Ne place să credem că un asemenea portret reprezintă normalitatea. Nu știm dacă e minoritară sau nu, atâta timp cât nu revendică drepturi speciale, nu iese la rampă și nu răspândește jerbe de lumini în larma discuțiilor. Indiferentă la jocurile de imagine, refuzând să-și facă reclamă pentru că știe că, în logica unei locuiri divine, nu contează decât ceea ce e făcut „întru ascuns", această normalitate rămâne invizibilă. Iar dacă lumea nu are categorii pentru a o putea recepta, dacă nu are ochi de văzut și urechi de auzit, a cui să fie vina?

Despre neînțelegere. După un cuvânt al Sf. Maxim Mărturisitorul[1]

În „Cuvântul ascetic”[2], Sf. Maxim Mărturisitorul ne oferă, în buna tradiție a dialogurilor platoniciene, o convorbire între un frate și un bătrân. Să ne reamintim, înainte de a vedea cum survine cunoașterea adevărului în gândirea Sf. Maxim, de ironia socratică întâlnită în textele lui Platon: interlocutorul lui Socrate, după ce accepta să răspundă la întrebările acestuia, ajungea într-un moment în care trebuia să constate că se contrazice pe sine însuși! Condus abil de logica implacabilă a maestrului, răspunsurile sale dovedeau un parcurs fatal, care sfârșea în perplexitatea necunoașterii. Era și momentul în care se producea deschiderea către adevăr, atât ca dispoziție interogativă, dar și ca posibilitate de a accepta o idee nouă, rămasă până atunci nesesizată.

Ce găsim, din această schemă de cunoaștere, în textul Sf. Maxim? Să amintim de la bun început că odată cu Revelația, Adevărul, cel puțin cel majusculat, nu se mai obține doar prin complexa și riguroasa logică umană. Depășind măsura omului, Adevărul se face cunoscut prin Întrupare, rostind: „Eu sunt

[1] Text publicat în *Renașterea* 9 (2007), p. 9.

[2] Vezi *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, vol. 2, traducere, introducere şi note de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae, ediţia a II-a, Harisma, Bucureşti, 1993, pp. 25-59.

Calea, Adevărul și Viața" (In 14, 6); din acest moment un demers strict rațional, care să ignore acest eveniment remarcabil, ce transfigurează fața istoriei, nu mai poate fi înțeles în cadrele logicii gândirii grecești, după cum o dovedesc formulările dogmatice ale sinoadelor ecumenice. Dumnezeu rupe lanțul autonom al rigorii logice care vrea să mențină presupoziția necunoașterii, pentru a pune în locul acesteia datele revelației, de la care pornind, înțelegerea adevărului să fie cu putință.

Să urmărim momentele mai importante ale convorbirii din „Cuvântul ascetic", pentru a putea face o analiză. La întrebarea fratelui despre scopul întrupării Domnului, bătrânul îi răspunde expunând învățătura de credință a Bisericii, după ce afirmă pe scurt că scopul întrupării nu e altul decât mântuirea oamenilor. E vorba de o expunere clasică, în care nu profunzimea cugetării este importantă, ci adevărul și dreapta mărturie, așa cum e cuprinsă în orice mărturisire de credință ortodoxă.[3]

Dacă scopul întrupării este mântuirea, care se dobândește prin păzirea poruncilor prezente în Evanghelie, următoarele întrebări ale fratelui sunt pe deplin justificate, căci ele se referă la ce porunci anume trebuie împlinite pentru câștigarea împărăției cerurilor. Răspunsurile bătrânului devin din ce în ce mai perplexe pentru interlocutor, fiindcă ele încep să sfideze simțul comun, urcând către zona paradoxului. E vorba de paradoxalul întâlnit în Scripturi, care adeseori este sinonim cu imposibilul: trebuie păzite *toate* poruncile, iar aceasta se poate realiza doar prin despătimirea de lucrurile lumii și urmarea lui Hristos; dar cum toate poruncile sunt cuprinse în porunca „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată puterea ta și din tot cugetul tău: și pe aproapele tău ca pe tine însuți", cel ce o împlinește pe aceasta, spune bătrânul, va putea împlini *toate* poruncile.[4] Per-

[3] *Ibidem*, pp. 25-26.

[4] *Ibidem*, p. 28.

plexitatea fratelui e în creștere, fiindcă dacă în cazul dialogurilor socratice punctul ei culminant se realiza atunci când interlocutorul devenea autocontradictoriu, acum avem de-a face cu o *perplexitate a imposibilului*, căci fratele observă că ceea ce i se cere este nici mai mult nici mai puțin decât imposibilul!

E punctul în care în scenă intră iubirea de vrăjmași, pe care fratele nu o poate împlini, căci e cu neputință să-i iubești pe cei ce te urăsc, îți pregătesc curse sau te vorbesc de rău. „Mi se pare, Părinte, că acest lucru este prin fire cu neputință, însăși supărarea silindu-ne în chip firesc să ocolim pe cel ce ne-a supărat"[5], afirmă natural fratele, iar părintele îi răspunde mai întâi că această poruncă este cu putință, argumentând că altfel Dumnezeu nu i-ar pedepsi pe cei ce o încalcă, iar în doilea rând că, dacă nu o putem practica, e din pricină că „suntem iubitori de materie și de plăcere".[6] Contraargumentul fratelui este la rândul lui foarte puternic:

> Iată, Părinte, eu am lăsat toate, familie, avuție, desfătări și slava lumii, și nu mai am nimic în viață decât trupul. Dar pe fratele care mă urăște și mă ocolește nu-l pot iubi, deși mă silesc în fapt să nu răsplătesc răul cu rău. Spune-mi deci ce trebuie să fac, ca să pot să-l iubesc din inimă, chiar dacă mă necăjește și-mi întinde tot felul de curse.[7]

Este remarcabilă atât sinceritatea fratelui, cât și dorința lui de a merge mai departe, de a afla ce trebuie să știe pentru a putea pune în lucrare această virtute care i se pare imposibilă.

Acum se întâmplă ceva neașteptat: bătrânul îl întoarce la începutul convorbirii lor, dar nu pentru a-i arăta că a devenit autocontradictoriu, ca altădată Socrate, ci pentru a-i răspunde din nou la întrebarea despre „scopul Domnului"[8], din pricina

[5] *Ibidem*, p. 30.

[6] *Ibidem*.

[7] *Ibidem*, pp. 30-31.

[8] *Ibidem*, p. 31.

necunoașterii căruia, iubirea de vrăjmași este cu neputință. Ne aflăm în plină perplexitate: nu păreau lucrurile lămurite odată cu expunerea credinței ortodoxe? Se pare că nu.

Ceea ce urmează este paradox deplin. Bătrânul îi explică fratelui că victoria lui Hristos a fost obținută prin înfrângerea de bunăvoie:

> Acesta a fost așadar scopul Domnului, ca pe de o parte să asculte de Tatăl până la moarte, ca un om, pentru noi, păzind porunca iubirii, iar pe de alta să biruiască pe diavol, pătimind de la el, prin Cărturarii și Fariseii puși la lucru de el. Astfel prin faptul că s-a lăsat de bunăvoie învins, a învins pe cel ce nădăjduia să-L învingă, și a scăpat lumea de stăpânirea lui.[9]

Această cale mirabilă nu numai că este susținută și de ceilalți sfinți, de exemplul de Apostolul Pavel, când afirmă că se va lăuda „întru neputințele sale", dar ea reprezintă singura cale prin care poate fi dobândită „puterea lui Hristos" (2 Co 12, 9). Aici înfrângerea de sine înseamnă a răspunde răului cu bine, precum și asumarea unei asceze neîncetate. Înfrângerea de sine *ascetică* (de unde și titlul opusculului – „Cuvânt ascetic") duce la biruința împotriva demonilor datorită faptului că prin această înfrângere se dobândește puterea lui Hristos, adică biruința.

Lucrurile par lămurite, mai ales că fratele răspunde convingător: „Cu adevărat, Părinte, așa este și nu altfel".[10] Surprinzător însă, câteva rânduri mai jos, constatăm că această înțelegere este insuficientă: „Dar roagă-te pentru mine, Părinte, ca să pot înțelege desăvârșit scopul Domnului..."[11] Așadar, deși afirmă că a înțeles ceea ce i-a spus bătrânul, deși lucrul

[9] *Ibidem*, p. 33.

[10] *Ibidem*, p. 34.

[11] *Ibidem*, p. 35.

a fost explicat de două ori, el îi cere totuși rugăciunile sale pentru a dobândi înțelegerea! Nu mai știm: a înțeles, așa cum susținea mai sus, sau nu a înțeles, după cum spune acum?

Spre deosebire de dialogurile socratice, lucrurile nu sfârșesc atunci când neînțelegerea interlocutorului a fost constatată. Nici măcar atunci când dialogul ajunge la un răspuns mulțumitor. Ceea ce este propriu înțelegerii creștine, este că ea are mai multe nivele: a) în primul rând este vorba de înțelegerea rațională, asigurată de credința dreaptă, în acord cu revelația și cu învățătura Bisericii; b) această înțelegere rațională nu este nicidecum suficientă, pentru că ea nu poate dobândi puterea lui Hristos, fiind obligatorie completarea ei de punerea în lucrare, de aplicarea zi de zi, de viețuire. Nefiind o filosofie, ci fiind viața și viața veșnică, fiind realizarea împărăției lui Dumnezeu aici și acum, precum și dobândirea împărăției în viața de dincolo, Ortodoxia nu se poate opri doar la înțelegerea rațională a lucrurilor. O asemenea situare păstrează tainele lui Dumnezeu ascunse, iar simpla analiză a paradoxalului (remarcabil ca formulă stilistică, dar insuficient pentru mântuire) nu se ridică până la dobândirea „puterii lui Hristos”, fără de care o poruncă atât de dificilă precum iubirea de vrăjmași nu poate fi împlinită. Însă înțelegerea rațională nu este eliminată, fiindcă tocmai de la ea pornind, lucrurile suprarationale sunt cu putință. Puterea lui Dumnezeu, care se desăvârșește întru neputință (*i.e.* întru asceză), survine doar acolo unde este asumată mai întâi dreapta credință. Deși depășește rațiunea, credința este formulată în enunțuri ce pot fi, la un prim nivel, înțelese de oricine, chiar dacă sunt supralogice, dar care rămân simple enunțuri antinomice (vezi dogmele) dacă nu sunt puse în lucrare. Fiind viață, formulele înțelese cu mintea ale credinței trebuie puse în practică, tre-

buie transformate în viață, numai astfel ele putând la rândul lor transforma viața într-o viață transfigurată, în împărăție a lui Dumnezeu aici și acum.

De aceea o dată înțeleasă calea de urmat, ea nu e totuși o înțelegere deplină, iar fratele îi va cere bătrânului rugăciunile pentru ca înțelegerea sa să nu se oprească, să nu devină stază, am putea spune, ci să crească mereu, din stază în stază, devenind epectază.[12]

Dialogul fratelui cu bătrânul continuă, dar de aici înainte este vorba de întrebări despre cum poate pune în lucrare cele înțelese, pentru a ajunge la înțelegerea adevărată, cea duhovnicească, cea în care puterea lui Hristos face posibilă respectarea tuturor poruncilor cuprinse în iubirea de Dumnezeu și de aproapele. Dacă până acum am avut întrebări de tipul celor cu care Socrate ne obișnuise („*ce* este?"), acum locul lor este luat de întrebările de tipul „*cum?*", fiindcă e vizată înaintarea pe cale, iar nu oprirea în înțelegerea strict rațională, care se dovedește lipsită de putere, de transfigurare a vieții, de dobândire a harului și a puterii lui Dumnezeu.

Îl lăsăm pe cititor să parcurgă mai departe dialogul din „Cuvântul ascetic" al Sf. Maxim Mărturisitorul, pentru a vedea *cum* se poate dobândi înțelegerea duhovnicească. Un ultim avertisment este însă necesar: conștiința existenței mai multor nivele de înțelegere, unul rațional, altul duhovnicesc (acesta din urmă fiind de fapt un urcuș continuu și fără sfârșit în cunoașterea și în iubirea lui Dumnezeu, nefiind practic *un singur* nivel) ține de o cunoaștere strict rațională, iar nu duhovnicească.

---

[12] Vezi Sf. Grigore de Nyssa, „Viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute", în *Scrieri* (= PSB 30), vol. 1, traducere de Dumitru Stăniloae și Ioan Buga, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 91.

O maximă a eticii ortodoxe[1]

Fără îndoială că, astăzi, discuțiile asupra predestinării par desuete, cel puțin atunci când sunt abordate dintr-o perspectivă ortodoxă. Lucrurile sunt rezolvate, predestinarea fiind în total dezacord cu dogmele Bisericii, dacă nu chiar cu simțul comun al credinciosului obișnuit. Oare cum să fii de acord cu faptul că, în ciuda marii lui bunătăți și iubiri, Dumnezeu i-a însemnat pe unii pentru bucuria veșnică, pe alții pentru suferința iadului și să mai accepți apoi, eventual în virtutea unei incognoscibilități absolute, legătura cu un astfel de Dumnezeu? Cu siguranță că, pentru sufletul ortodox, rutinat în slujbe lungi și obositoare, tăindu-și voia în privegheri de noapte și rugăciuni trecute prin cuvintele sfinților, obișnuit cu importanța faptei bune, fie ea cât de insignifiantă, teoria predestinării la mântuire a fost întotdeauna un exotism. Chiar înțelepciunea acelor întâmplări, uneori tragice, în urma cărora se spune „Așa i-a fost scris!" sau „Așa a vrut Cel de sus!" – și care au fost comprimate sapiențial într-un proverb de genul „Ce ți-e scris în frunte ți-e pus" – se referă mai puțin la sensul calvinist al predestinării, cât la voința de nepătruns a Celui Preaînalt. Supunerea în fața acestei voințe, chiar când trebuie trecut prin suferință, a constituit una din căile regale ale

[1] Text publicat în *Renașterea* 1 (2007), p. 5.

cunoașterii lui Dumnezeu și o întâlnim adeseori în scrierile Părinților; o cunoaștere „din împrejurările vieții"[2], cum o numea Părintele Stăniloae, iar nu o predestinare, fiindcă în ceea ce privește *mântuirea finală* a omului, predestinarea este considerată o erezie.

Ce se întâmplă însă atunci când se pune problema aptitudinilor umane pentru a urma *calea* Ortodoxiei? Există oameni predestinați exercițiilor ascetico-mistice și Teologiei (cu sensul ei majusculat de vorbire *cu* Dumnezeu, mai înainte de a fi cuvântare *despre* Dumnezeu)? Sunt unii mai dotați decât alții spre buna pătimire pentru Dumnezeu și spre rugăciune? Există profiluri spirituale și psihologice *favorizate*, ca să nu spunem „predestinate"? (Cu siguranță termenul e prea tare în acest context, dar îl folosim tocmai pentru a marca diferențele uneori atât de radicale, între felul în care înțeleg să înainteze pe cale cei de aceeași credință.) Lăsăm la o parte faptul că Ortodoxia e considerată îndeobște, din necunoaștere și din lipsa practicii, laxă și permisivă, ceea ce constituie o gravă eroare spirituală, și ne referim în principiu la situația în care cel ce cunoaște Ortodoxia vrea să meargă pe cale și, *horibile dictu*, nu poate! Să fi greșit Părintele Rafail Noica atunci când susținea că Ortodoxia este nici mai mult, nici mai puțin decât „firea omului"?

Cu siguranță că în acest punct putem apela, concesiv, la o mulțime de argumente: ereditare, sociologice, psihologice, medicale, culturale etc., fiecare dintre ele fiind suficient pentru o explicație în sine a diferențelor dintre posibilitățile unora și imposibilitățile altora. Ca și cum ar fi predestinați, ei vor trebui să-și înfrunte zilnic această zestre înnăscută sau dobândită, vor trebui cu alte cuvinte să lupte cu „predestinarea", ca să-și

[2] A se vedea Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, pp. 99-103.

împlinească firea. Ontologia („firea omului") va fi recunoscută ca atare în Ortodoxie doar în cazul în care omul va înfrunta toate aceste limite, în felul în care au făcut-o sfinții Bisericii. Indiferent de predeterminările lui, lupta cu patimile proprii, acelea care stau în calea înfăptuirii binelui față de celălalt și a împlinirii personale va fi de neevitat. Chiar dacă unii sunt mai „dotați" decât alții, experiența ascetică va fi nedespărțită de experiența trăirii ortodoxe, chiar când ea, la limită, se reduce doar la înfruntarea (deloc simplă!) a unui gând rău.

Un îndemn din *Învățătura celor 12 Apostoli* ne spune: „Dacă poți purta jugul Domnului, desăvârșit vei fi; dar dacă nu poți, fă ce poți".[3] Acest „fă ce poți" este excepțional pentru lumea contemporană, fiindcă el poate scoate din deznădejde pe cel cu probleme de „predestinare spirituală". Chiar dacă puțini vor fi fiind aleșii, răspunsul la chemarea lui Dumnezeu se regăsește în acest îndemn, un fel de prag de jos, subiectiv vorbind, dincolo de care mântuirea este periclitată.

El nu relativizează morala creștină, pentru că învățăturile Mântuitorului Iisus Hristos sunt unice și cu valabilitate universală. Nu e vorba, așadar, de un fel de relativism etic, bun pentru gustul relativiștilor noștri. Ci mai degrabă *dezobiectivează* calea, făcându-o accesibilă fiecăruia, după măsura lui. Indiferent de cât de dotați sau de puțin dotați sunt cei ce încearcă, prin viața lor, să respecte poruncile Evangheliei, principiul lui „fă ce poți" pentru a respecta poruncile lui Hristos, deși situat aparent la limita de jos a moralei, se instituie de fapt într-o adevărată maximă. Maximă a moralei creștine care rezolvă problema „predestinării" duhovnicești și deschide calea tuturor celor ce vor să-I urmeze Dumnezeului-Om.

[3] *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere de Dumitru Fecioru, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 30.

MEDITAȚII LA POSTUL MARE[1]

POSTUL ESTE, ÎN PRIMUL RÂND, un sacrificiu de sine. Nu e ușor să renunți la multe din lucrurile care îți fac plăcere și pe care le crezi indispensabile pentru fericirea ta. Să faci milostenie din ceea ce-ți prisosește e o faptă bună care aduce mântuire și-i bucură pe cei aflați în lipsuri; dar să renunți la ceva care ți se pare că te reprezintă, că e totuna cu persoana ta, e de o greutate mult mai mare. Renunțarea postului înseamnă ruperea din sine însuși a ceea ce credeai că ești, fără să fii de fapt. Căci nu suntem nici mâncărurile alese pe care le preferăm, nici băuturile cu care ne îndulcim, nici pornirile spre desfrânare care ni se pare uneori că ne definesc trupul și întreaga noastră persoană. Dar nu vom ști acest lucru fără post. Postul înseamnă să te apropii de definiția ta adevărată, veșnică și să nu te mai definești prin cele ce pier. Înseamnă să întrezărești ceea ce ai putea fi, ceea ce Dumnezeu ar vrea să fii, dacă n-ai fi rob și dependent de atâtea și atâtea lucruri.

Abia prin post este conștientizată dependența noastră de lume, cât de adâncă este ea. Până când nu renunți la ceva care îți susținea viața și îți făcea plăcere nu înțelegi cât de mult te hrănești doar cu pâine, uitând de cuvântul lui Dumnezeu. Foamea după Dumnezeu se stinge în absența suferinței, iar

[1] Text publicat în *Cetatea credinței* 2 (2011), p. 6

postul este o suferință asumată de bună voie nu din motive masochiste, nu pentru că iubim suferința, ci pentru că natura noastră căzută nu poate fi vindecată altfel. Nu strunești pornirile trupului fără efort și, în general, nu-ți poți aprinde foamea după Dumnezeu dacă trândăvia, neștiința și uitarea sunt felul tău de a fi. Postul ne dezvăluie că suntem morți duhovnicește, ne arată neputința noastră de a fi în afara dependențelor noastre de tot ce este lumesc. Și dacă vom rămâne doar lumești, vom pieri odată cu lumea care piere.

Astfel necesitatea mântuirii devine mai clară, fiindcă de obicei omul nici măcar nu știe că are nevoie de mântuire. Doar în cele mai grave momente ale vieții, în cele mai adânci deznădejdi, în greutăți și necazuri care ne aruncă la limita ființei noastre ne dăm seama că fără ajutor ne pierdem. Prin post ne întâlnim cu limitele noastre. În lupta împotriva plăcerilor, a obișnuințelor noastre de zi cu zi, înțelegem că suntem prizonierii lumii și că doar Dumnezeu ne poate salva. Foamea după mâncare conștientizează foamea de Dumnezeu. Oricât de multe lucruri ar consuma și ar aduna omul ca să-și împlinească toate dorințele, el tot nu se va sătura; va încerca doar să-și potolească nevoia după Dumnezeu cu tot felul de lucruri finite, dar deznădejdea îi va fi mereu aproape. Dorul infinit după Dumnezeu nu poate fi stins cu cele pieritoare. Postul este asceză, nevoință, luptă cu sine însuși, îndepărtare de lucrurile lumii, cele din afara noastră și cele din gândurile noastre.

Prin post, distanța față de lume crește. E ca și cum lumea însăși ar intra în criză. Chiar dacă pare prea mult spus, este vorba de acea lume care nu l-a cunoscut pe Fiul lui Dumnezeu, de acea lume pe care diavolul se crede stăpân și, totodată, de lumea pe care fiecare o poartă în sine însuși. Fiecare om are lumea lui personală, formată în primul rând din familie,

cercul de prieteni, dar și din tot felul de false valori, către care dorințele noastre se îndreaptă. Unii sunt iubitori de arginți, alții iubitori de plăceri, unii mânioși, alții deznădăjduiți, fiecare având prin propriile sale patimi o configurație unică a lumii personale. Pentru Sf. Isaac Sirul lumea chiar asta însemna, mulțimea patimilor; de aceea fuga de lume pe care o practică monahii și orice creștin *atunci când postește cu adevărat*, înseamnă mai întâi de toate depărtarea de patimi și de păcate, ale pântecelui, ale vorbirii în deșert, ale privirii pline de dorință etc. Căci lumea personală e dată în primul rând de valorile pe care le considerăm importante și în funcție de care ne desfășurăm, fie că vrem, fie că nu vrem viața. Postul nu doar conștientizează dependența noastră față de tot ceea ce înseamnă lumea noastră, ci mai mult, prin faptul că dorințele cele multe și adeseori necugetate sunt tăiate, el ne învață libertatea. Una e libertatea rea – să faci ce vrei și cum te taie capul – și altceva este libertate adevărată, în care să ai puterea să faci binele, atunci când trebuie, fără să te lași târât și împiedicat de patimile tale. A putea să-ți înfrângi dorința cea rea, a putea să lupți cu patimile înseamnă a avea un exercițiu care începe cu postul. De aceea postul este nu numai trupesc, ci și spiritual.

Să însemne oare acest lucru că lumea creată de Dumnezeu este rea? Și că Dumnezeu nu avea dreptate atunci când, la sfârșitul fiecărei zile a creației, conchidea că toate erau bune foarte? Nicidecum. Lumea e dar al lui Dumnezeu pentru om, numai că omul nu mai are conștiința acestui lucru. Patimile au întunecat rațiunea și omul crede că trebuie doar să apuce și să consume lumea în diverse chipuri. Postul însănătoșește omul și-i deschide ochii să vadă darul lui Dumnezeu. Prin abținerea de la anumite mâncăruri, de exemplu, acele mâncăruri se arată în adevărata lor lumină, ca dar. Abia în distanța

postului poți să-ți dai seama că Dumnezeu e cel ce le dăruiește și atunci ele devin un prilej de mulțumire și de rugăciune către Cel Prea Înalt. Mâncarea de la care te abții devine un prilej pentru dialogul cu Dumnezeu, iar lumea se dezvăluie astfel ca o imensă carte pe care sunt scrise cuvintele dragostei divine. Nu poți regăsi lumea în simplitatea ei decât dacă patimile care te făceau orb, transformându-te într-un consumator grăbit, nu slăbesc. Iar postul chiar acest lucru reușește: să te apropie de Dumnezeu, atunci când, fără să vrei și fără să știi, te-ai pierdut printre lucrurile lumii, devenind lumesc până în suflet. Părinții de altădată își măsurau virtutea după tăria și asprimea postului. Iar lumea era pentru ei un prilej de contemplație a Celui care a creat-o. Însă la contemplație nu se poate ajunge fără făptuire, adică fără post.

Postul cel Mare este o călătorie duhovnicească înspre Paște, o pregătire pentru Învierea Domnului și pentru învierea viitoare a fiecăruia. Timpul sfânt al celor șase săptămâni de post dinaintea marii sărbători nu poate trece fără înaintarea pe calea cea strâmtă care duce la viață. E o cale a tristeții postului, dar această tristețe este strălucitoare și aducătoare de bucurie, după cum spunea Sf. Ioan Scărarul. Slujbele din Postul Mare au o solemnitate aparte, plină de doliu dar și de liniște, o liniște care se transmite celui ce rabdă lungimea și oboseala lor. Dacă intri în biserică încărcat de gândurile și de grijile vieții în timpul unor asemenea slujbe, aceste gânduri se liniștesc încet-încet, lumea rămâne afară, tot mai îndepărtată și sufletul se hrănește cu pacea lui Hristos. Renunțarea la mâncăruri își găsește astfel în rugăciune adevăratul ei scop, fiindcă postul nu-i un simplu regim alimentar, ci o transformare a sufletului și a vieții, o pocăință. În biserică stând, auzim cuvintele din *Triod*:

> Postindu-ne, fraților, trupește, să ne postim și duhovnicește. Să dezlegăm toată legătura nedreptății. Să rupem încurcăturile tocmelilor celor silnice. Tot înscrisul nedrept să-l spargem. Să dăm flămânzilor pâine și pe săracii cei fără case să-i aducem în casele noastre; ca să luăm de la Hristos Dumnezeu mare milă.[2]

Aceste cuvinte ne învață cum să postim, înmulțind faptele cele bune față de aproapele nostru și înmulțind rugăciunea. Participarea la slujbele bisericii, în măsura în care putem, spovedania și împărtășania, toate acestea fac parte din firescul Postului Mare. Prin ele călătoria către Paște ajunge cu bine la sfârșit, iar noi putem participa la lumina și bucuria Învierii Domnului cu conștiința că suntem părtașii acestei mari minuni. Pe care, cu credință, nădăjduim cu toții s-o ajungem în veacul ce va să vină.

---

[2] *Apud* Alexander Schmemann, *Postul cel mare*, traducere de Andreea Stroe și Laurențiu Constantin, Univers Enciclopedic, București, 1995, p. 45.

Spiritul critic și porunca de a nu judeca pe aproapele[1]

Spiritul critic este azi o virtute civică aflată la mare cinste. Sinonim cu discernământul, cu posibilitatea de a vedea clar soluționarea unor probleme care frământă, în cazul nostru, societatea românească postcomunistă, spiritul critic se ivește ca o promisiune de mântuire națională. Dacă efectele lui nu sunt cele scontate, iar tranziția românească stagnează în ea însăși, e datorită deficiențelor constitutive ale „specificului național", în ce are el mai negativ și mai refractar, adică tocmai ignorării spiritului critic. Sensurile lui s-au îndepărtat de mult de cele preconizate de Ibrăileanu, unde, într-adevăr, înțelesurile culturale moștenite de la Maiorescu predominau.[2] Azi, mai mult decât oricând, spiritul critic reprezintă lama tăioasă cu care comentatorii știu să disece fenomenele politico-sociale, proferând anateme, reclamând urgențe sau revelând direcții și căi de urmat. Funcționând în contextul confruntărilor democra-

[1] Text publicat în *Renașterea* 10 (2007), p. 4.

[2] Pentru o discuție clasică asupra spiritului critic maiorescian care presupunea atât o critică a formelor fără fond – așadar o critică a culturii și modernizării României din perspectiva adevărului –, cât și o critică literară, vezi Garabet Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească*, Litera, Chișinău, 1998, pp. 60 ș.u.

tice imediate, bisturiul spiritului critic are o trăsătură greu de trecut cu vederea: este *opozabil*, *i.e.* critic (cum altfel?), are adversari și adversități, pe care încearcă să le trateze, așa cum se cuvine, cu obiectivitate.

Cum se împacă o asemenea atitudine cu virtutea aparent imposibilă și mereu uitată a nejudecării aproapelui, a neosândirii celuilalt? „Nu judecați, ca să nu fiți judecați" (Mt 7, 1), spune Mântuitorul, iar tradiția Bisericii preia această poruncă în viețuirea sfinților ei, ca pe una dintre poruncile mari, legată direct de iubirea vrăjmașilor. Pentru Părinții deșertului, a o încălca însemna a te expune aceleiași căderi în păcat, pentru care l-ai judecat pe fratele tău. Iubirea lui Dumnezeu față de oameni, cea care nu suportă osândirea celuilalt, așteaptă, după aceiași Părinți, o atitudine plină de dragoste și de iertare, imposibile în absența vederii propriilor păcate. Sunt elocvente pildele precum aceea în care un avva poartă în spate un sac spart, prin care curge nisipul, simbolizând propriile greșeli, pe care nu le vede tocmai din pricină că judecă pe aproapele; sau precum cea în care un alt avva afirmă amar că, uitând să-și plângă mortul său (sufletul ucis de păcatele proprii), s-a apucat să se intereseze de mortul celuilalt. Ele vorbesc de necesitatea vederii păcatelor proprii (virtute considerată mai mare decât aceea de a învia morții!) și de nepreocuparea cu greșelile fraților.

Puse față în față, cele două atitudini par perfect contrare. A o practica pe una, înseamnă a o încălca pe cealaltă, ceea ce presupune o dificilă alegere între a-ți păstra discernământul de care e nevoie în orice implicare socială și aparent a ți-l pierde în virtutea îngrijirii de sufletul propriu. Aporia nu pare rezolvabilă nici atunci când s-ar distinge între sfera publică (de care ar ține spiritul critic) și cea privată (un-

de am găsi virtutea nejudecării aproapelui), cu alte cuvinte între etică și ascetică, deoarece cu greu s-ar putea împăca în aceeași conștiință cele două exigențe, mai ales atunci când ambele sunt maximale.

Cu toate acestea, opoziția nu este reală. Dovadă stă profunda vocație critică pe care Biserica a avut-o și o are, în fața lumii, de-a lungul timpului, „judecând" lucrurile veacului acestuia și denunțând răul în cuvintele și în trăirea ei. Dar suprimarea acestei opoziții nu poate fi făcută prin simpla distingere între public și privat, cum am afirmat mai sus și cum s-ar putea crede la o primă și superficială vedere, ci între *om*, ca chip al lui Dumnezeu, care nu trebuie judecat, și *păcatul* lui, cauzat nu doar de liberul arbitru folosit anapoda, ci și de existența duhurilor răutății. Căci, după cum spune Sf. Ap. Pavel, „lupta noastră nu este împotriva trupului și a sângelui, ci împotriva începătoriilor, împotriva stăpâniilor, împotriva stăpânitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății, care sunt în văzduh" (Ef 6, 12). Înțelepciunea șerpilor și nevinovăția porumbeilor (Mt 10, 16) s-ar putea traduce în contextul de față, tocmai prin exersarea responsabilă a spiritului critic – față de disputele și încrâncenările care destramă comuniunea interumană –, dar fără practica nefericită a judecării celuilalt (fie el prieten sau dușman). Cu alte cuvinte spiritul critic, în mod necesar *episodic*, trebuie neîncetat dublat de un spirit autocritic (a se citi duhul realei pocăințe), care *nu sfârșește niciodată*. Este elocventă, în acest sens, pilda din *Patericul egiptean* în care Avva Sisoe, aflat pe patul de moarte și cu fața „strălucind ca soarele", se ruga lui Dumnezeu să-l mai lase, ca să „se mai pocăiască puțin", deși bătrânii îi spuneau că el nu mai are trebuință de pocăință.[3] A face

[3] *Patericul sau Apoftegmele Părinților din pustiu*, p. 336.

diferența între lupta împotriva duhurilor rele și lupta împotriva oamenilor, frații noștri pentru care a murit Hristos, este un act obligatoriu care, el abia, justifică ambele virtuți și practicarea lor. De asemenea, din viețile sfinților învățăm că practicarea pocăinței neîncetate nu se află nicidecum în opoziție cu spiritul critic, ci dimpotrivă, îl întemeiază, fiindcă, ambele atitudini sunt roadele aceluiași Duh Sfânt. Cel ce judecă răul, rămânând în Duhul lui Dumnezeu, s-a judecat mai întâi pe sine, la fel cum se judecă mereu, cu aceeași neiertătoare măsură, împlinind cuvântul Evangheliei: „Căci cu judecata cu care judecați, veți fi judecați, și cu măsura cu care măsurați, vi se va măsura" (Mt 7, 2).

Prin urmare, importantă este tocmai *diferențierea* duhovnicească dintre fratele nostru și răul metafizic împotriva căruia avem de luptat, o diferențiere deloc facilă, ce presupune însă o viață care, deși e în lume, depășește lumea, asumând prin credință atât viitorul eshatologic, cât și prezența, aici și acum, a împărăției cerurilor înlăuntrul nostru.

Filosofia ca pregătire pentru moarte[1]

Printre definițiile antice ale filosofiei se numără și aceea, a lui Platon, de „pregătire pentru moarte”. Dar ce mai poate însemna astăzi o asemenea definiție? Mai e posibil ca filosofia să fie considerată ceva de ordinul „pregătirii”, atunci când în cauză nu se află cunoașterea? A gândi asupra morții nu este oare o fantasmă incapabilă să treacă testul unei veritabile cunoștințe, de vreme ce alteritatea radicală pe care o reprezintă moartea anulează orice posibilă situare a ei în câmpul obiectivității? Căci pe lângă caracterul ei de limită a vieții, dar și a experienței de sine, moartea apare totodată drept limită a cunoașterii, ea refuzându-se cu insistență oricărei încercări de cuprindere a rațiunii.

Întâlnită doar ca eveniment ce se întâmplă *celuilalt*, moartea seamănă mai mult cu un silogism, decât cu o descoperire a unui eveniment *propriu*: toți oamenii sunt muritori, eu sunt om, deci și eu voi muri. Când Epicur se arăta dezinteresat, susținând că atâta timp cât există el, moartea nu există, iar când survine moartea, el nu mai există, nu făcea decât să radicalizeze această diferență dintre moarte și viață, așa cum apare ea rațiunii. Cu toate acestea, când premisa majoră a silogismului de mai sus include și moartea unei persoane iubi-

[1] Text publicat în *Tribuna* 161 (2009), p. 20.

te, devenind tragică, survine atunci și descoperirea morții proprii. Căci în momentul în care sintagma „toți oamenii" ajunge să cuprindă și pe mama, iubita, prietenul etc., atunci silogismul dobândește deodată o dramatică actualitate.

Iată de ce, mai înainte de a putea fi prinsă într-o pregătire, moartea trebuie să intre în orizontul vederii, să se fenomenalizeze, să se descopere ca *proprie* moarte, iar nu ca moarte străină. Propria moarte se dezvăluie în primă instanță ca expropriere a ceea ce, până atunci, ne aparținea într-un anume fel, în cazul de față ca pierdere a persoanei dragi care nu mai este și pe care nimic nu o mai poate înlocui cu adevărat. După explicațiile psihanalizei freudiene, de exemplu, travaliul doliului înseamnă tocmai retragerea energiilor prezente în legăturile cu persoana decedată și reinvestirea lor în alte direcții, către alte persoane, un timp oarecare, mai lung sau mai puțin lung – timpul doliului. Mecanismul acesta – care explică foarte bine funcționarea psihicului uman, dezvăluind profundul nostru atașament față de o lume, lumea proprie a legăturilor și dependențelor de tot felul – nu explică însă de ce această reinvestire energetică se poate îndrepta, din nou, către o persoană/un lucru a căror prezență viitoare nu poate fi garantată de nimic, fiind, la rândul lor, supusă unei posibile exproprieri ce stă să vină. O atitudine mai coerentă este cea a lui Ghilgameș: când moare Enkidu, Ghilgameș nu încearcă să se consoleze căutându-și un alt prieten cu care să vâneze lei, ci pornește în căutarea nemuririi.

Experiența exproprierii, pe care moartea celui drag o declanșează, este o experiență fundamentală. Ea poate inaugura înțelegerea propriei morți și trăirea ei ca expropriere asumată. Suferința și asceza sunt forme clasice ale acestei asumări și, în orizontul credinței în înviere, ele reprezintă calea regală

de înțelegere și pregătire. Pierderea tuturor și a toate se poate numi „moarte", de aceea călugărul este cel care a murit deja. Însă această expropriere radicală întâlnită în monahism, chiar dacă pare a semăna cu angoasa existențialistă și chiar atunci când poartă semnele doliului, are un alt sens: prin negarea legăturilor pătimașe cu lumea, omul ajunge la contemplarea lui Dumnezeu în natură și la recuperarea frumuseții creației. Exproprierea ascetică are loc în orizontul paradoxal și orbitor al descoperirii lui Dumnezeu. Dacă acestei experiențe i se adaugă și credința în învierea viitoare, moartea își pierde caracterul tragic, iar meditația asupra ei devine o casnică aducătoare de bucurie (după cum o numea Sf. Ioan Scărarul).

Să recunoaștem că „pregătirea pentru moarte", *i.e.* filosofia, în definiția ei de odinioară, rămâne mai degrabă apanajul oamenilor religioși. Socratele senin, argumentând în favoarea nemuririi, poate sta la fel de firesc pe pereții exteriori ai unei biserici ortodoxe din Bucovina ca și între coperțile unei cărți de filosofie, de vreme ce atitudinea lui poate fi împropriată chiar cu asupra de măsură de către cei ce cred. Când un Sf. Iustin Martirul și Filosoful vorbește despre credința în Hristos ca despre „adevărata filosofie", el subînțelege și această dimensiune a „pregătirii pentru moarte", atât de proprie martirajului creștin dintotdeauna. Iar când Sf. Ignatie Teoforul îi roagă pe frații săi de credință din Roma ca nu cumva să-l oprească a muri pentru Hristos, „pregătirea pentru moarte" întâlnește bucuria.

Limitele înțelegerii se izbesc cu răsunet de zidul înalt al unei asemenea *încredințări* eshatologice. Exemplul lui Socrate este elocvent, dar el nu merge decât până la seninătate. El e un înțelept, în vreme ce Sf. Ignatie e un nebun. Când Nietzsche acuză creștinismul de spirit apolinic, el nu vede că în bucuria

morții, susținută de credința în înviere, dualismul apolinic/dionisiac e depășit. Învierea transformă apolinicul în dionisiac, surmontându-le pe ambele, prin „beția credinței", de care pomenesc sfinții. Iar filosofia, devenită „adevărată filosofie", dacă preferă cu insistență – din prea multă *rigoare* față de textele Scripturii și din fidelitate față de Tradiție – să depășească gândirea rațională, prin acea „ecstazie intelectuală" de care vorbea Blaga, o face pentru a se deschide acestei bucurii eshatologice. Desigur că înțelegerea unei asemenea atitudini este imposibilă fără credința pe care o dă Duhul lui Dumnezeu. *Acea* rațiune care trasează limite categorice, invocând un bun simț ce se confundă adesea cu simțul comun, *acea* dominație a adevărului științific care are pretenții totalizante, *acel* spirit critic pentru care virtutea nejudecării aproapelui e o aberație etc., toate acestea sunt cu mult prea puternice pentru a putea fi trecute cu vederea.

Și totuși experiența Bisericii învață că ele trebuie depășite printr-o atitudine… filosofică. Nu fiindcă aceasta ar ține de absurditate, deși bucuria în fața morții are toate atributele nebuniei; nici în calitate de atitudine ostilă filosofiei (cum ar putea fi astfel, când definiția de „pregătire pentru moarte" i se potrivește atât de bine?), deși filosofia oficială o va recunoaște cu greu ca pe una de-a ei; ci prin acea bucurie a învierii pe care o mărturisesc martirii (nu cei ce mor luând viața altora, ci aceia care mor pentru alții). Iată câteva cuvinte din „Epistola către Romani" a Sf. Ignatie Teoforul, scrise pe când era dus către Roma, pentru a fi dat de mâncare fiarelor sălbatice:

> Scriu tuturor Bisericilor și le poruncesc tuturora, că eu de bunăvoie mor pentru Dumnezeu, dacă voi nu mă împiedicați. Vă rog să nu-mi arătați o bunăvoință nepotrivită. Lăsați-mă să fiu de mâncare fiarelor, prin care pot dobândi pe Dumnezeu. Sunt grâu al lui

> Dumnezeu și sunt măcinat de dinții fiarelor, ca să fiu găsit pâine curată a lui Hristos. […] Iertați-mă! Eu știu ce îmi e de folos. Acum încep să fiu ucenic! Nici o făptură din cele văzute și din cele nevăzute să nu caute să mă împiedice de a dobândi pe Hristos! Să vină peste mine foc și cruce, haite de fiare, tăierea cărnii, împărțirea trupului, risipirea oaselor, strivirea mădularelor, măcinatul întregului trup, relele chinuri ale diavolului. Să vină toate, numai să dobândesc pe Hristos! […] Pe Acela Îl caut, Care a murit pentru noi; pe Acela Îl vreau, Care a înviat pentru noi. Nașterea mea mi-e aproape. Iertați-mă, fraților! Să nu mă împiedicați să trăiesc, să nu voiți să mor! […] Lăsați-mă să primesc lumină curată! Ajungând acolo, voi fi om! Îngăduiți-mi să fiu următor al patimilor Dumnezeului meu![2]

Cu siguranță că aceste cuvinte pot cădea la testul altor definiții ale filosofiei; dar întorcându-ne la „pregătirea pentru moarte" cu greu am putea să nu recunoaștem că, aici, ea și-a atins ultima măsură…

[2] *Scrierile Părinților Apostolici*, pp. 210-212.

BIBLIOGRAFIE & INDEX

Bibliografie

Surse biblice & patristice

Anselm din Canterbury, Sf., *Proslogion*, traducere de Alexander Baumgarten, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1996.

Biblia sau Sfânta Scriptură, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990.

Dionisie Areopagitul, Sf., „Despre ierarhia cerească”, în *Opere complete* (= Colecția cărților de seamă), traducere de Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996, pp. 15-70.

Dionisie Areopagitul, Sf., „Despre teologia mistică”, în *Opere complete* (= Colecția cărților de seamă), traducere de Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996, pp. 247-250.

Evagrie Ponticul, „Cuvânt despre rugăciune”, în *Filocalia*, vol. 1, traducere de Dumitru Stăniloae, ediția a IV-a, Harisma, București, 1993, pp. 102-127.

Grigore de Nazianz, Sf., *Cele 5 cuvântări teologice* (= Dogmatica), traducere de Dumitru Stăniloae, Anastasia, București, 1993.

Grigore de Nyssa, Sf., „Viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute”, în *Scrieri*, vol. 1 (= PSB 30), traducere de Dumitru Stăniloae și Ioan Buga, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 19-110.

Isaac Sirul, Sf., „Cuvinte despre sfintele nevoințe”, în *Filocalia*, vol. 10, traducere de Dumitru Stăniloae, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, pp. 23-523.

Iustin Martirul și Filosoful, Sf., „Dialog cu iudeul Trifon”, în *Apologeți de limbă greacă*, traducere de Teodor Bodogae, Olimp Căciulă și D. Fecioru, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, pp. 117-342.

Maxim Mărturisitorul, Sf., „Capete despre dragoste”, în *Filocalia*, vol. 2, traducere de Dumitru Stăniloae, ediția a II-a, Harisma, București, 1993, pp. 60-149.

Patericul sau Apoftegmele Părinților din pustiu, traducere de Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, 2003.

Scrierile Părinților Apostolici, traducere de Dumitru Fecioru, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

Volume, studii & articole

Anania, Bartolomeu, *Cartea deschisă a împărăției. O însoțire liturgică pentru preoți și mireni*, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005.

Anania, Bartolomeu, *Cuvinte de învățătură*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2009.

Anania, Bartolomeu Valeriu, *Introducere în citirea Sfintei Scripturi*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2001.

Anania, Bartolomeu Valeriu, *Pledoarie pentru Biserica Neamului*, ediție îngrijită și postfață de Sandu Frunză, Omniscop, Craiova, 1995.

Anania, Valeriu, *Amintirile peregrinului Apter. Nuvele și povestiri* (= Opera literară 2), cu o prefață de Mircea Muthu și o cronologie de Ștefan Iloaie, Limes, Cluj-Napoca, 2004.

Anania, Valeriu, *Cerurile Oltului*, Episcopia Râmnicului și Argeșului, Râmnicu Vâlcea, 1990.

Anania, Valeriu, *Din spumele mării. Pagini despre religie și cultură* (= Homo religiosus), ediție îngrijită și postfață de Sandu Frunză, Dacia, Cluj-Napoca, 1995.

Anania, Valeriu, *Memorii*, Polirom, Iași, 2008.

Anania, Valeriu, *Poeme* (= Opera literară 4), prefață de Petru Poantă, cronologie de Ștefan Iloaie, Limes, Cluj-Napoca, 2006.

Anania, Valeriu, *Pro memoria. Acțiunea catolicismului în România interbelică*, ediția a 2-a, Renașterea, Cluj-Napoca, 2005.
Anania, Valeriu, *Publicistica*, vol. 2 (= Opera literară 9), Limes, Cluj-Napoca, 2008.
Anania, Valeriu, *Rotonda plopilor aprinși*, ediția a II-a, Florile dalbe, București, 1995.
Anania, Valeriu, *Străinii din Kipukua* (= Opera literară 1), prefață de Aurel Sasu, cronologie de Ștefan Iloaie, Limes, Cluj-Napoca, 2003.
Anania, Valeriu, *Teatru*, vol. 1 (= Opera literară 5), cronologie de Ștefan Iloaie, Limes, Cluj-Napoca, 2007.
Anania, Valeriu, *Teatru*, vol. 3 (= Opera literară 7), cronologie de Ștefan Iloaie, Limes, Cluj-Napoca, 2007.
Ayres, Lewis, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Forth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
Baconschi, Teodor, „Părintele Anania", *Tabor* V, 1 (2011), pp. 15-17.
Baudrillard, Jean, *Celălalt prin sine însuși*, traducere de Ciprian Mihali, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1997.
Baudrillard, Jean, *Simulacre și simulare* (= Panopticon), traducere de Sebastian Big, Idea Design & Print, Cluj, 2008.
Bădiliță, Cristian; Barbăneagră, Paul, *Întâlnirea cu sacrul*, Axa, Botoșani, 1996.
Bâgiu, Lucian Vasile, *Valeriu Anania. Scriitorul* (= Monografii), Limes, Cluj-Napoca, 2006.
Bel, Valer, *Dogmă și propovăduire* (= Homo religiosus), Dacia, Cluj-Napoca, 1994
Blaga, Lucian, *Eonul dogmatic*, în *Trilogia cunoașterii*, ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, Minerva, București, 1983, pp. 195-304.
Brown, Colin, *Filozofia și credința creștină*, traducere de Daniel Tomuleț, Cartea Creștină, Oradea, 2000.
Chira, Vasile, *Dominantele gândirii cioraniene*, Ed. Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2006.
Chirilă, Ioan, *Sfânta Scriptură – Cuvântul cuvintelor*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 125.

Cioculescu, Șerban, „Un «Itinerariu spiritual»", în *„Dosarele" Eliade*, vol. I, cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, Curtea Veche, București, 1998, pp. 22-27.

Cioran, Emil, *Amurgul gândurilor*, Humanitas, București, 1991.

Cioran, Emil, *Caiete*, vol. III, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, ediția a II-a, Humanitas, București, 2005.

Cioran, Emil, *Caiete*, vol. I, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, ediția a II-a, cuvânt înainte de Simone Boué, Humanitas, București, 2005.

Cioran, Emil, *Caiete*, vol. II, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, ediția a II-a, Humanitas, București, 2005.

Cioran, Emil, *Cartea amăgirilor*, Humanitas, București, 1991.

Cioran, Emil, *Demiurgul cel rău*, traducere de Irina Bădescu, Humanitas, București, 1996.

Cioran, Emil, *Despre neajunsul de a te fi născut*, traducere de Florin Sicoie, Humanitas, București, 1998.

Cioran, Emil, *Ispita de a exista*, traducere de Emanoil Marcu, Humanitas, București, 2002.

Cioran, Emil, *Lacrimi și sfinți*, Humanitas, București, 1991.

Cioran, Emil, *Mărturisiri și anateme*, traducere de Emanoil Marcu, Humanitas, București, 1994.

Cioran, Emil, *Pe culmile disperării*, Humanitas, București, 1990.

Cioran, Emil, *Silogismele amărăciunii*, traducere de Nicolae Bârna, Humanitas, București, 1992.

Cioran, Emil, *Tratat de descompunere*, traducere de Irina Mavrodin, Humanitas, București, 2002.

Clément, Olivier, *Trupul morții și al slavei*, traducere de Eugenia Vlad, Christiana, București, 1996.

Corlățan, Mirela, „Blestemul «Apostol»: Anania și Plămădeală s-au turnat cu același nume de cod", *Evenimentul zilei* (4 februarie 2011).

Damian, Theodor, „Bartolomeu Anania: perioada americană", *Tabor* V, 1 (2011), pp. 30-31.

Descartes, René, *Două tratate filozofice: Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia primă*, traducere de Constantin Noica, Humanitas, București, 1992.

Diaconu, Marin; Stănișor, Mihaela-Gențiana (ed.), *Întâlniri cu Cioran*, vol. 1, cuvânt înainte de Eugen Simion, Fundația Națională pentru Știință și Artă, București, 2010.

Drăgan, Simona, „Cioran et la «Jeune Génération»", *Euresis* 2 (2005), pp. 90-99.

Dubuisson, Daniel, *Mitologii ale secolului XX (Duméyil, Lévy-Strauss, Eliade)*, traducere de Lucian Dinescu, ediție augmentată, Polirom, Iași, 2003.

Eliade, Mircea, „Anchetele Bunei Vestiri «De ce cred în biruința Mișcării Legionare»", în *„Dosarul" Eliade*, vol. V, cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, Curtea Veche, București, 2001, pp. 250-254.

Eliade, Mircea, „De unde începe misiunea României?", în *„Dosarul" Eliade*, vol. V, cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, Curtea Veche, București, 2001, pp. 237-239.

Eliade, Mircea, „Libertate", în *„Dosarul" Eliade*, vol. V, cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, Curtea Veche, București, 2001, p. 245.

Eliade, Mircea, „O revoluție creștină", în *„Dosarul" Eliade*, vol. V, cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, Curtea Veche, București, 2001, pp. 239-241.

Eliade, Mircea, *Profetism românesc*, vol. I, Roza Vânturilor, București, 1990.

Evans, Stephen C., „Kant and Kierkegaard on the Possibility of Metaphysics", în D.Z. Phillips și Timothy Tessin (ed.), *Kant and Kierkegaard on religion*, Macmillan, London, 2000, pp. 3-24.

Evdokimov, Paul, *Ortodoxia* (= Teologi ortodocși străini), traducere de Irineu Ioan Popa, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.

Fanache, V., „Prefață", în Lucian Vasile Bâgiu, *Valeriu Anania. Scriitorul* (= Monografii), Limes, Cluj, 2006, pp. 7-15.

Florenski, Pavel, *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, traducere de Emil Iordache, pr. Iulian Friptu și pr. Dimitrie Popescu, studiu introductiv: diac. Ioan I. Ică jr., Polirom, Iași, 1999.

Florovsky, George, *Biserica, Scriptura, Tradiția: trupul viu al lui Hristos*, traducere de Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă, Platytera, București, 2005.

Frunză, Sandu, „Autoportretul din oglindă”, în Valeriu Anania, *Pledoarie pentru Biserica Neamului*, Omniscop, Craiova, 1995.

Frunză, Sandu, „Postfață. Pentru o hermeneutică restaurativă”, în Valeriu Anania, *Din spumele mării. Pagini despre religie și cultură* (= Homo religiosus), Dacia, Cluj-Napoca, 1995, pp. 239-243.

Gadamer, Hans Georg, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn și Călin Petcana, Teora, București, 2001.

Ganciu, Maria-Elena, „Bartolomeu Anania și «aventura» monahală”, *Tabor* V, 1 (2011), pp. 114-124.

Gilson, Étienne, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice pînă la sfîrșitul secolului al XIV-lea*, traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, București, 1995.

Gisel, Pierre, *Teologia. Statutul, funcția și pertinența sa*, traducere de Radu Pașalega, Universitaria, Craiova, 2006.

Gordon, Vasile, „Mitropolitul Bartolomeu – schiță de portret omiletic”, *Tabor* V, 1 (2011), pp. 55-64.

Grondin, Jean, „Gadamer's Basic Understanding of Understanding”, în Robert J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Habermas, Jürgen; Ratzinger, Joseph, *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie*, traducere de Delia Marga, introducere de Andrei Marga, Biblioteca Apostrof, Cluj, 2005.

Harnack, Adolf von, *Istoria Dogmei. Introducere în doctrinele creștine fundamentale*, traducere de Walter Fotescu, Herald, București, 2007.

Hegel, G.W.F., *Fenomenologia spiritului* (= Cogito), traducere de Virgil Bogdan, IRI, București, 2000.

Hegel, G.W.F., *Prelegeri de filozofie a religiei* (= Paradigme), traducere de D.D. Roșca, Humanitas, București, 1995.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia științelor filozofice: Filozofia spiritului*, vol. 3, traducere de Constantin Floru, Humanitas, București, 1996.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia științelor filozofice: Logica*, vol. 1, traducere de D.D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță, Humanitas, București, 1996.

Heidegger, Martin, *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2002.

Heidegger, Martin, „Scrisoare despre «umanism»", în *Repere pe drumul gîndirii*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Ed. Politică, București, 1988, pp. 297-343.

Hill, Jonathan, *Istoria gândirii creștine. Istoria fascinantă a marilor gânditori creștini și contribuția lor la modelarea lumii așa cum o știm*, traducere de Timotei Manta, Casa Cărții, Oradea, 2007.

Hodgson, Peter C., *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Ianoși, Ion (ed.), *O istorie a filosofiei românești*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996.

Ibrăileanu, Garabet, *Spiritul critic în cultura românească*, Litera, Chișinău, 1998.

Ică jr, Ioan I., „O teologie românească a icoanei", în Ștefan Iloaie, Radu Preda (ed.), *Logos Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, pp. 86-89.

Iloaie, Ștefan; Preda, Radu (ed.), *Logos Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2001.

Jadeau, Sylvie, *Cioran ou le dernier homme*, José Corti, Paris, 1990.

Kant, Immanuel, *Ce este luminarea? Și alte scrieri* (= Mica bibliotecă de filosofie germană), traducere de Alexandru Boboc, Grinta, Cluj-Napoca.

Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ed. Științifică, București, 1969.

Kant, Immanuel, *Religia doar în limitele rațiunii*, traducere de Rodica Croitoru, Bic All, București, 2007.

Kluback, William; Finkenthal, Michael, *Ispitele lui Emil Cioran*, traducere de Adina Arvatu, C. D. Ionescu și Mihnea Moise, Univers, București, 1999.

Lossky, Vladimir, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Humanitas, București, 1998.

Lossky, Vladimir, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Lidia Rus și Remus Rus, Ed. Enciclopedică, București, 1993.

Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* (= Dogmatica), traducere de Vasile Răducă, Anastasia, București, f.a.

Louth, Andrew, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei* (= Dogmatica), traducere de Mihai Neamțu, prefață de diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 1999.

Louth, Andrew, *Dionisie Areopagitul: o introducere* (= Philosophia Christiana), traducere de Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 1997.

Louth, Andrew, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, traducere de Elisabeta Voichița Sita, cuvânt înainte de diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2002.

Marga, Andrei, *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Eikon, Cluj-Napoca, 2010.

Marga, Andrei, *Filosofia lui Habermas*, Polirom, Iași, 2006.

Marga, Andrei, *Religia în era globalizării*, ediția a II-a, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2004.

Marion, Jean-Luc, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, traducere de Mihail Neamțu, cuvânt înainte: diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2000.

Marion, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Quadrige/Presse Universitaire de France, Paris, 1991.

Marion, Jean-Luc, *Idolul și distanța*, traducere de Tinca Prunea-Bretonnet și Daniela Pălășan, control științific de Cristian Ciocan, Humanitas, București, 2007.

Marion, Jean-Luc, *Vizibilul și revelatul: teologie, metafizică și fenomenologie*, traducere de Maria Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2007.

Marrou, Henri-Irénée, *Istoria educației în antichitate: Lumea greacă*, vol. I, traducere de Stela Petecel, Meridiane, București, 1997.

Mavrodin, Irina, „Cioran : le saint, l'artiste (fragments pour une mise en parallèle)", *Euresis* 2 (2005).

McCaffrey, Enda, *The Return of Religion in France: From Democratisation to Postmetaphysics*, Palgrave Macmillan, London, 2009.

Meyendorff, John, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, traducere de A. Stan, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.

Mihăilescu, Dan C., „O cruce la răscruce”, *Tabor* V, 1 (2011), pp. 23-24.

Mihăilescu, Dan C., „Prefață”, în Emil Cioran, *Revelațiile durerii*, ediție îngrijită de Mariana Vartic și Aurel Sasu, prefață de Dan C. Mihăilescu, Echinox, Cluj, 1990.

Mihăilescu, Dan C., *Scriitorincul*, Dacia, Cluj-Napoca, 2001.

Modreanu, Simona, *Cioran sau rugăciunea interzisă*, Junimea, Iași, 2003.

Moreschini, Claudio, *Istoria filosofiei patristice*, traducere de Alexandra Cheșcu, Mihai-Silviu Chirilă și Doina Cernica, Polirom, Iași, 2009.

Moreschini, Claudio; Norelli, Enrico, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine. De la Conciliul de la Niceea pînă la începutrile Evului Mediu*, vol. II, traducere de Elena Caraboi, Doina Cernica, Emanuela Stoleriu și Dana Zămosteanu, tomul 1, Polirom, Iași, 2004.

Mureșan, Adrian, *Hristos nu trage cu ochiul. N. Steinhardt & Generația '27*, prefață de Gheorghe Perian, un cuvânt de Ioan Pintea, Ed. Limes, Cluj, 2006.

Nellas, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă* (= Dogmatica), traducere de Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 1999.

Noica, Constantin, *Modelul cultural european*, Humanitas, București, 1993.

Ocoleanu, Picu, *Harisma filozofiei duhovnicești. Introducere în genealogia teologică a monahismului creștin*, Christiana, București, 2008.

Otto, Rudolf, *Sacrul* (= Homo religiosus), traducere de Ioan Milea, Dacia, Cluj-Napoca, 1996.

Pacepa, Ion Mihai, *Orizonturi roșii*, Venus, București, 1990.

Papadopoulos, Stylianos G., *Patrologie*, vol. I, traducere de Adrian Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2006.

Papanikolaou, Aristotle, *Being With God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, University of Notre Dame Press, 2006.

Pălimaru, Nicoleta, *Valeriu Anania: opera literară* (= Paradigme), Limes/Renașterea, Cluj-Napoca, 2011.

Pelikan, Jaroslav, *Credo. Ghid istoric și teologic al crezurilor și mărturisirilor de credință în tradiția creștină*, Polirom, Iași, 2010.

Pelikan, Jaroslav, *Tradiția creștină: o istorie a dezvoltării doctrinei. Nașterea tradiției universale (100-600)*, vol. 1, traducere de Silvia Palade, Polirom, Iași, 2004.

Petrescu, Liviu, „Prefață", în Valeriu Anania, *Poeme alese*, Dacia, Cluj-Napoca, 1998, pp. 5-8.

Petreu, Marta, *Despre bolile filosofilor. Cioran*, Biblioteca Apostrof / Polirom, Cluj-Napoca / Iași, 2008.

Petreu, Marta, *Ionescu în țara tatălui*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 2001.

Petreu, Marta, *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la față a României"*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1999.

Petreu, Marta, *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la față a României"*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Institutul Cultural Român, București, 2004.

Platon, *Phaidon*, în *Opere complete* II, ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, Humanitas, București, 2002, pp. 149-245.

Platon, *Theaitetos*, în *Opere*, vol. VI, traducere de Sorin Vieru, Marian Ciucă, Constantin Noica, Elena Popescu, ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, pp. 159-298

Preda, Radu, *Revenirea lui Dumnezeu. Studii social-teologice* (= Theologia Socialis 12), Eikon, Cluj-Napoca, 2010.

Prokurat, Michael; Golitzin, Alexander; Peterson, Michael D., *Historical Dictionary of the Orthodox Church*, Scarecrow Press, Lanham, Md., & London, 1996.

Racoveanu, G., „Creștinism, iudaism și... îndrăzneală", în *„Dosarul" Eliade*, vol. II, cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, Curtea Veche, București, 1999, pp. 166-173.

Ratzinger, Joseph, *Introducere în creștinism. Prelegeri despre Crezul apostolic*, traducere de Mihăiță Blaj, Sapientia, Iași, 2004.

Reardon, Bernard M.G., *Kant as Philosophical Theologian*, Barnes & Noble Books, Totowa, New Jersey, 1988.

Savater, Fernando, *Eseu despre Cioran*, Humanitas, București, 1998.
Savin, Ioan Gheorghe, *Apologetica*, vol. 1, ediție îngrijită și redactată de Radu Diac, Anastasia, București, 2002.
Schmemann, Alexander, *Postul cel mare*, traducere de Andreea Stroe și Laurențiu Constantin, Univers Enciclopedic, București, 1995.
Scruton, Roger, *Kant* (= Maeștrii spiritului), traducere de Laurențiu Staicu, Humanitas, București, 2006.
Stăniloae, Dumitru, *Ascetică și mistică creștină sau teologia vieții spirituale*, Casa Cărții de Știință, Cluj, 1993.
Stăniloae, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, ediția a doua, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.
Stăniloae, Dumitru, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, prefață de pr. prof. Ilie Moldovan, antologie, studiu introductiv și note de Sandu Frunză, Dacia, Cluj-Napoca, 1993.
Stoica, Mihai, „Sfânta spovedanie de la Secu'", *Evenimentul zilei* (1 septembrie 2006).
Stolojan, Sanda, *Nori peste balcoane. Jurnal din exilul parizian*, traducere de Mihaela Slăvescu, Humanitas, București, 1996.
Strawson, P.F., *Limitele rațiunii: un eseu despre Critica rațiunii pure a lui Kant*, traducere de Valentin Cioveie, Humanitas, București, 2004.
Turcan, Ioan Nicu, „Dialectica românească a dorului", postfață la Valeriu Anania, *De dincolo de ape*, Dacia, Cluj-Napoca, 2000.
Turcan, Nicolae, *Cioran sau excesul ca filosofie*, cuvânt înainte de Liviu Antonesei, Limes, Cluj, 2008.
Țurcanu, Florin, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, traducere de Monica Anghel și Dragoș Dodu, cu o prefață de Zoe Petre, Humanitas, București, 2005.
Țuțea, Petre, *Mircea Eliade*, ediție îngrijită de Tudor B. Munteanu, Eikon, Cluj-Napoca, 2007.
Vattimo, Gianni, *A crede că mai credem: e cu putință să fim creștini în afara Bisericii?* (= Biblioteca italiană), traducere de Ștefania Mincu, Pontica, Constanța, 2005.
Vidican, Ciprian, „Evanghelie și cultură în disputele teologice ale secolului al IV-lea", teză de doctorat, Universitatea Babeș-Bolyai, 2010.

Vulcănescu, Mircea, *Tânăra generație. Crize vechi în haine noi. Cine sunt și ce vor tinerii români?* , ediție îngrijită de Marin Diaconu, Compania, București, 2004.

Windelband, Wilhelm, *Filosofia kantiană*, traducere de Marius Mureșan, Grinta, Cluj-Napoca, 2005.

Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Church Fathers. Faith, Trinity, Incarnation*, vol. I, Third Edition, Revised, Harvard University Press, Cambridge, Massachussetts, 1970.

Yannaras, Christos, *Heidegger și Areopagitul*, traducere de Nicolae Șerban Tanașoca, Anastasia, București, 1996.

Zizioulas, Ioannis, *Ființa eclesială*, traducere de Aurel Nae, Ed. Bizantină, București, 1996.

Zub, Alexandru, „Cunoaștere de sine și creație: Valeriu Anania", *Convorbiri literare* CXLII, 2 (2009), pp. 38-40.

Index de nume şi termeni

A

B

C

D

H

I

Î

K

L

M

N

O

P

T

Despre autor

Nicolae Turcan (n. 1971). Doctor în filosofie, master în literatură comparată și licențiat în filosofie și teologie ortodoxă. Actualmente cercetător postdoctoral la Universitatea „Babeș-Bolyai" (UBB), Cluj-Napoca și redactor-șef al *INTER. Romanian Review for Theological and Religious Studies*. Volume: *Cioran sau excesul ca filosofie* (= Paradigme), Limes, Cluj-Napoca, 2008 (volum distins cu premiul „Henri Jacquier" al Centrului Cultural Francez din Cluj-Napoca și premiul pentru eseu monografic al Bibliotecii Județene „Octavian Goga" din Cluj-Napoca); *Dumnezeul gândurilor mărunte*, Limes, Cluj-Napoca, 2009; *Despre maestru și alte întâlniri. Eseuri, cronici, recenzii*, Limes, Cluj-Napoca, 2010. (www.nicolaeturcan.ro)

SERIA *THEOLOGIA SOCIALIS*

1. RADU PREDA, *Semnele vremii. Lecturi social-teologice*
2. RADU CARP, DACIAN GRAȚIAN GAL, SORIN MUREȘAN, RADU PREDA, *În căutarea binelui comun. Pentru o viziune creștină a democrației românești*
3. RADU CARP, *Dumnezeu la Bruxelles. Religia în spațiul public european*
4. MIHAIL NEAMȚU, *Elegii conservatoare. Reflecții est-europene despre religie și societate*
5. RADU PREDA, *Comunismul. O modernitate eșuată*
6. RADU CARP, *Religia în tranziție. Ipostaze ale României creștine*
7. RADU PREDA, *Cultura dialogului. Pledoarii & exerciții*
8. IULIANA CONOVICI, *Ortodoxia în România postcomunistă. Reconstrucția unei identități publice*, vol. I-II
9. PANTELIS KALAITZIDIS, *Ortodoxie și modernitate. O introducere*
10. RADU PREDA, *Ortodoxia & ortodoxiile. Studii social-teologice*
11. PETER ANTES, *Islamul ca factor politic. O introducere* (în curs de apariție)
12. RADU PREDA, *Revenirea lui Dumnezeu. Studii social-teologice*
13. MITROPOLITUL BARTOLOMEU, *Corupția spirituală. Texte social-teologice* (în curs de apariție)
14. RADU PREDA, *Uniatismul. Fenomen social și interogație ecleziologică* (în curs de apariție)
15. NICOLAE TURCAN, *Credința ca filosofie. Marginalii la gândirea Tradiției*.

Detalii despre serie vezi la:

www.edituraeikon.ro
www.teologia-sociala.ro